Viorel Vizureanu

Proiecte Filosofice ale Modernității



Volumul 1

VIOREL VIZUREANU

PROIECTE FILOSOFICE ALE MODERNITĂŢII

Volumul I

VIOREL VIZUREANU

PROIECTE FILOSOFICE ALE MODERNITĂŢII

Volumul I



editura universităţii din bucureşti®

2008

Referenţi: **Conf. univ. dr. Sabin Totu**
Lector univ. dr. Sebastian Grama

© *editura universităţii din bucureşti*®
Şos. Panduri 90-92, Bucureşti – 050663; Tel./Fax: 410.23.84
E-mail: editura_unibuc@yahoo.com
Internet: www.editura.unibuc.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
VIZUREANU, VIOREL
Proiecte filosofice ale modernităţii / Viorel Vizureanu.
Bucureşti: Editura Universităţii din Bucureşti, 2008
vol.
ISBN 978-973-737-466-0
Vol. 1. – 2008. – Bibliogr. – ISBN 978-973-737-469-1

14(100)

Coperta: ***Catinca Florescu***
Tehnoredactare computerizată: ***Constanţa Titu***

CUPRINS

Notă asupra ediţiei

Un volum ce îşi atribuie de la bun început anumite valenţe pedagogice, universitare în acest caz, este supus prin chiar acest gest anumitor constrângeri – am zice întru totul „interioare” iniţial, şi doar apoi „exterioare”, de ordin pragmatic sau instituţional – mai mult sau mai puţin evidente. Avem în vedere, întâi de toate, o anumită „retragere a autorului”, o certă preponderenţă a – să zicem – informaţiei, conţinutului, în dauna anumitor judecăţi de valoare şi poziţionări subiective. Şi chiar dacă interpretarea este una originală, foarte „personală” – nu ne referim aici la propriul nostru demers –, ideea acesteia, structura ei trebuie să fie făcută clară, tocmai pentru a putea fi aprehendată corespunzător de cei cărora le este adresată, existând şi în acest caz un alt fel de „retragere”.

Se resimte apoi, în strânsă legătură cu observaţia anterioară, o anumită responsabilitate ce respiră din structura cărţii, într-o încercare sinceră – ceea ce nu înseamnă că nu este în acelaşi timp, deseori, şi „naivă”, dacă nu chiar „înduioşătoare” – de cuprindere a cât mai multor puncte esenţiale problematicii în cauză. Renunţăm cu greu la expunerea anumitor idei sau probleme, totul pare a se lega, fiecare element pare a se lumina prin existenţa întregului. Dar, în ciuda oricăror „amputări”, ceva din „intenţia întregului” rămâne şi trebuie să rămână întotdeauna.

Nu existența unor astfel de constrângeri este „dăunătoare” – în definitiv nu suntem obligați de nimeni și de nimic să fim profesori și să scriem cursuri –, ci posibilitatea de a da vina pe ele pentru a justifica – nu explicit, firește, în volumele publicate, ci în mărturisirile „orale”, pentru intimi sau pentru sine, ale autorului – eventualele neîmpliniri ale rândurilor scrise.

Mai mult, conștientizarea și adoptarea unor asemenea constrângeri nu trebuie privită niciun moment ca o necesară disciplinare din exterior a unei „năvalnice” vitalități auctoriale, nici măcar ca o dezirabilă și asumată auto-disciplinare, ci ca o expresie a permanenței unei interogații profunde cu privire la propriul – îndrăznim să spunem – destin paideic, cu privire la un mod aparte prin care suntem nu doar „pentru noi” (oricum, la limită, acest lucru este imposibil), ci și – în primul rând chiar – vrem să fim „pentru ceilalți”. În cazul de față, pentru studenți.

Un curs „obișnuit” (mă refer aici la durată și nu la calitățile pedagogice ale titularului) dedicat filosofiei moderne nu va reuși să cuprindă fără doar și poate decât acele articulații conceptuale și tematice care pot structura optim o materie ideatică ce poate părea deseori copleșitoare.

Încercarea de față s-a oprit, sperăm cu folos, chiar asupra definirii filosofiei acestei perioade – cea a secolului al XVII-lea – ca fiind una *modernă*. Am încercat prin urmare să evidențiem, la unii dintre filosofii reprezentativi ai acestei perioade, acele elemente care, în opinia noastră, contribuie în mod decisiv la apariția unui punct de, am zice, inflexiune – și nu de ruptură – în istoria filosofiei.

Perioada, se observă cu uşurinţă, este una de luptă permanentă între vechi şi nou, de o (deconcertantă deseori) efervescenţă intelectuală unică la prima vedere: apar teme noi, multe dintre acestea apelează – „inconştient", nu de puţine ori – la limbajul vechii filosofii, probleme filosofice anterioare primesc veşminte conceptuale noi, terminologii ale trecutului sunt criticate cu vehemenţă, idei ale prezentului nu îşi găsesc încă acel făgaş al dialogului statornicit între gânditori. Şi totul pe parcursul doar al câtorva decenii.

Dar, la limită, dacă privim cu o minimă atenție şi cu un interes hermeneutic real – fără acea obsesie şi deseori orbire contemporană a auto-definirii, obsesie, totodată, a identificării surselor infailibile ale relelor şi bunelor ce ni se întâmplă astăzi –, ce epocă istorică nu se aseamănă la rândul său Modernității? Astfel că niciuna dintre ele nu poate avea pretenţii la un „tratament special", în fața niciuneia nu putem invoca informaţia „copleşitoare" sau „viteza transformărilor", în fața tuturor rămânem aceiaşi autori care vor să spună ceva cu sens, să rezume semnificativ pentru a trezi interesul cititorilor sau audienței. Aşa că un eventual – dar nedorit de nimeni – eşec va rămâne mereu al autorului. Iar meritele – glumim, fireşte –, mereu ale epocii cercetate.

*

Este în intenția noastră, totodată, ca prezentul volum să se constituie şi într-un modest semn de prețuire şi de recunoştinţă față de acela care ne-a îndrumat la începuturi chiar prin această fascinantă perioadă din istoria filosofiei, şi ne gândim aici la Acad. Alexandru Surdu. Întâlnirea cu profesorul Alexandru

Surdu s-a constituit, fără îndoială, în ceva mult mai mult decât ceea ce se numeşte îndeobşte o îndrumare pedagogică. Pe de o parte, pentru că ceea ce a făcut domnia sa nu a fost să ne înveţe, să ne predea o materie sau o disciplină, fie ea foarte interesantă şi importantă, ci să trezească în mulţi dintre noi pasiunea şi – de ce nu am folosi chiar acest cuvânt? – dragostea pentru ceea ce ne alegem să facem în filosofie, ajutându-ne să înţelegem – cu răbdarea şi sacrificiul ce îl caracterizează – că fără această dragoste orice demers comprehensiv este sărăcit în mod fundamental, transformându-se în analiză seacă şi searbădă de termeni filosofici, într-o „discuţie despre cuvinte”.

Pe de altă parte, pentru că Alexandru Surdu nu a fost şi nu este nici azi, cu atât mai mult, doar *profesorul* care a marcat decisiv evoluţia unora dintre foştii săi studenţi, ci şi prietenul apropiat al acestora, cel care a avut curajul – pe care puţini dintre noi îl au cu adevărat, până la capăt – de a ni se înfăţişa ca om, cu marile sale calităţi, negreşit. Fără însă a lăsa voit în umbră sau nespus ceea ce l-ar fi putut dezavantaja în ochii noştri. *Omul* Alexandru Surdu a fost şi este de aceea el însuşi o „lecţie” pentru noi cei care îl cunoaştem.

Pentru toate acestea îi mulţumim şi îndrăznim să ne mărturisim speranţa ca propriul nostru demers să poată fi asemuit într-o bună zi cu cel al domniei sale.

capitolul

I

Aspecte critice şi constructive ale filosofiei lui Francis Bacon

Noul Organon, lucrarea de referinţă în care Bacon expune aspectele critice şi constructive ale gândirii sale filosofice, urma să constituie partea a doua dintr-un plan general al cunoaşterii, cu certe trăsături utopice, intitulat *Instauratio magna*. Doar prima parte a acestuia, *De dignitate et augmentis scientiarum*, a mai fost încheiată, restul de patru părţi fiind acoperite doar parţial de lucrările publicate de Bacon[1].

Aspectele *critice* din filosofia lui Bacon pot fi subsumate *teoriei idolilor*, care se confundă cu o critică atât a modului natural de raportare cognitivă a minţii omeneşti, cât şi a prejudecăţilor de ordin cultural (în sens larg) şi filosofic ce intervin în cadrul acestui proces. Rezumându-ne la planul filosofic, prejudecăţile (idolii) s-au făcut simţite, consideră Bacon, în întreaga istorie a filosofiei de până la el, în

---

[1] Mai mult, primele două părţi s-ar putea reduce de fapt la una singură, având în vedere faptul că în realitate conţinutul *Noului Organon* coincide în cele mai mici amănunte cu anumite părţi din *De augmentis* : „dacă eliminăm din această ultimă lucrare tot ceea ce se referă la istorie şi la poezie, dacă eliminăm din capitolele despre filosofie tot ceea ce priveşte teologia şi tot ceea ce, în cadrul ştiinţei omului, se referă la morală şi la politică, rămâne programul ştiinţei naturii şi logica. Iar *Noul Organon* este exact asta şi nimic mai mult, un program al ştiinţelor naturii, cu partea corespunzătoare de logică", E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, vol. II, fasc. 1, pp. 31-32.

principal ca urmare a supralicitării unilaterale a rolului jucat în cadrul cunoaşterii de intelect, respectiv de simţuri.

Conlucrarea necesară dintre aceste două facultăţi este evidenţiată în ceea ce se poate numi partea *constructivă* a filosofiei sale, care presupune ca momente esenţiale o teorie a *formelor* şi o *metodologie inductivă* prin care acestea pot fi descoperite sau, mai exact spus, explicate. De la bun început trebuie subliniat însă că elementul intelectiv în cadrul cunoaşterii nu ţine de sublinierea factorului argumentativ, logic-raţional în sens larg, ci de o „planificare" sau „raţionalizare" a experienţei, ceea ce o transformă pe aceasta din urmă într-un experiment ştiinţific *sui generis*, în instanţă de decizie cognitivă. Un alt element constructiv ţine de încadrarea „experimentului" ştiinţific în ceea ce se poate numi o strategie (pe termen lung) a experimentării, ceea ce presupune atât multiplicarea continuă a instanţelor experimentale, cât şi conlucrarea mai multor indivizi în acest proces[2].

I.1. Scurte consideraţii cu privire la modernitatea filosofiei baconiene

Numeroşi istorici ai filosofiei[3] îl plasează pe Bacon la începuturile filosofiei moderne; vom încerca să argumentăm că acesta nu se încadrează totuşi în ceea ce am putea numi

[2] Este vorba de o certă prefigurare a ceea ce astăzi numim „comunitate ştiinţifică". O autoare contemporană chiar îşi va intitula un articol „Bacon -- partizan al cercetării ştiinţifice în cooperare" (Rose-Mary Sargent, „Bacon as an advocate for cooperative scientific research", în M. Peltonen (ed.), *The Cambridge Companion to Bacon*, pp. 146-171). Tematica revine viguros în epocă la Descartes, în partea a VI-a a *Discursului*, unde ne putem gândi la anumite influenţe baconiene.

[3] Vezi, printre multele exemple, É. Bréhier, *op. cit.*.

paradigma filosofiei moderne, deşi în anumite privinţe o anticipează, prin dominanta metodologică a filosofiei sale, accentul pus pe experiment, critica rolului autorităţii şi al tradiţiei în cadrul cunoaşterii etc.

Nu trebuie, pe de altă parte, să uităm că aceste aspecte fuseseră deja tematizate încă din Renaştere, ceea ce i-a făcut pe unii comentatori să îl încadreze pe Bacon în continuarea acestei tradiţii. Astfel, Robert Blanché consideră că Bacon „nu este un modern decât într-un sens mai larg, în măsura în care este un anti-scolastic. El este un om al Renaşterii, cu o exaltare entuziastă, o exuberanţă a imaginaţiei şi o lipsă a simţului critic care marchează aproape în totalitate mentalitatea acestei epoci”[4], în vreme ce Karl Jaspers va aprecia că Bacon este ultimul nume mare al Renaşterii: „Cu entuziasmul pentru ceea este nou caracteristic Renaşterii, Bacon a conceput ştiinţa ca pe o putere, a ridicat în slăvi imensele posibilităţi ale tehnicii şi a căutat să elimine himerele pe seama unei înţelegeri raţionale a realităţii”[5].

Dar, pentru a fi corecţi, poate că „problema” nu este atât a lui Bacon, cât – dacă acceptăm ca fiind neproblematică ataşarea sa ideaticii şi mentalului perioadei în cauză – a modului în care

---

[4] *La méthode expérimentale et la philosophie de la physique*, p. 37.

[5] *Introduction à la philosophie*, p. 175. Şi cum Renaşterea este foarte ofertantă pentru imaginarul istoric şi pentru exaltări encomiastice, de la „acest om al Renaşterii” (W. A. Green, *Sir Francis Bacon*, p. 7) se ajunge uşor la „a fost un om al Renaşterii, la fel de polivalent ca da Vinci” (Catherine D. Bowen, *Francis Bacon. The Temper of a Man*, p. 17). Mai precaut, se poate considera că Bacon s-a aflat „la cumpăna dintre Renaştere şi clasicism. El se situează într-adevăr în ambele secole: este primul dintre moderni dar, prin unele credinţe (cum ar fi cea în alchimie) este ultimul dintre antici” (J. Russ, *Aventura gândirii europene*, p. 104).

interpretăm însăşi Renaşterea, poziționarea acesteia pe un traseu ce are ca punct terminus modernitatea propriu-zisă.

Revenind la Bacon şi anticipând totodată, se poate spune că semnificaţia lui Bacon a fost mai mare pentru ştiinţe, pentru dezvoltarea acestora (prin accentul pus pe experimentul organizat, şi nu prin vreo descoperire ştiinţifică propriu-zisă), decât pentru filosofie *stricto sensu.* Aceasta se poate constata şi prin impactul asupra filosofilor din perioada imediat următoare (care i-au cunoscut opera), „cuantificabilă" în lucrările de specialitate ale secolului al XVII-lea în forma unor referiri explicite sau a unor teme baconiene prezente poate în mod difuz. Ceea ce frapează este tocmai lipsa acestor elemente sesizabile la suprafaţă sau în profunzime – într-o exprimare frustă, ceea ce supravieţuieşte din filosofia sa este mai mult spiritul (şi acela, cum am văzut, subsumat deseori celui renascentist), decât litera.

Acelaşi R. Blanché, un reputat istoric şi filosof al ştiinței, este în această privinţă chiar mai tranşant, având o judecată aspră inclusiv în orizontul păstrat de noi anterior ca oferind resurse „semantice" deosebite pentru demersul baconian: „este o exagerare să facem din el [din Bacon – n.n.] unul din iniţiatorii ştiinţei moderne. Cel mult putem spune că el a anunţat-o. (...) Calea pe care s-a angajat ştiinţa modernă nu este deloc cea pe care o indicase *Noul Organon*"[6].

---

[6] R. Blanché, *op. cit.*, p. 37. La fel de dură este şi Catherine D. Bowen: „În ştiinţă nu a făcut nici măcar o descoperire. Mult lăudatele sale «forme» s-au dovedit lipsite de utilitate pentru oamenii de ştiinţă de laborator. Mai mult, ar fi un nonsens să pretindem că el este părintele metodei inductive, căci aceasta provine încă de la Aristotel. A-l citi pe Bacon cu privire la vânt, căldură, lumină, curenţi oceanici înseamnă să ne trezim rătăcind într-un hăţiş de folclor, noţiuni provenind de la filosofii greci ai Antichităţii, superstiţii medievale şi

De unde şi opinia că Bacon este mai mult un „ideolog" sau „propagandist" al ştiinţei : „Bacon nu a fost un om de ştiinţă, ci un propagandist al ştiinţei. (...) Valoroase sunt întrebările pe care Bacon şi le pune, nu şi răspunsurile"[7]. Ceea ce, trebuie remarcat, nu este totuşi puţin lucru – şi, oricum, nu este de înţeles întru totul peiorativ –, mai ales la începuturile modernităţii, când succesele ştiinţei aveau nevoie poate tocmai de un astfel de demers „complementar" de susţinere...

Fireşte, imaginea pe care Descartes – pentru a da un exemplu semnificativ – o are despre ştiinţă (după cum chiar el mărturiseşte) este de certă inspiraţie baconiană. Dar nici un concept-cheie al gândirii lui Bacon, fie el cel de idol, de formă (în înţelesul aparte pe care i-l conferă autorul *Noului Organon*) sau de inducţie nu cunoaşte „o a doua viaţă" la începuturile modernităţii şi doar inducţia va fi resuscitată ulterior viguros de către J. St. Mill. Iar primul gânditor important care se revendică explicit de la programul filosofic baconian în întregul său va fi abia Maine de Biran, care va propune la începutul secolului al XVIII-lea (la o distanţă de două secole!) un *Tratat de descompunere a gândirii*, încercând astfel să realizeze în planul conştiinţei proiectul iniţiat de Bacon în filosofia naturii.

---

revelaţii bruşte cu privire la viitorul ştiinţei" (*op. cit.*, p. 9). Şi pentru A. Pérez-Ramos formele baconiene au părut ca fiind „total lipsite de folos în construcţia ştiinţei moderne" („Bacon's forms and the maker's knowledge tradition", în M. Peltonen (ed.), *The Cambridge Companion to Bacon*, p. 99).

În continuarea atâtor critici şi un punct pozitiv: „metoda baconiană este şi rămâne în parte valabilă pentru ceea ce se numea altădată, într-un sens larg, istorie naturală; ea nu mai convine fizicii [deşi, cum am văzut, nu permisese succese nici în epocă – n.n.], în sensul modern pe care îl dăm acestui termen" (R. Blanché, *op. cit.*, p. 38).

[7] Catherine D. Bowen, *op. cit.*, p. 8.

Şi tot anticipând, se poate spune că *această situaţie se datorează rolului eminamente pasiv prescris de el intelectului* în cadrul cunoaşterii, ca şi unei eliminări totale a factorului matematic din explicarea naturii, idee strâns legată de altfel de cea anterioară, şi care ar putea fi considerată în bună măsură „efectul" acesteia. Bacon va ajunge în cele din urmă la o concepţie asupra realităţii ce are la bază, în ultimă instanţă, evidenţierea aspectelor calitative din corpuri şi nu a celor cantitative, paradoxal însă, într-un cadru cvasi-experimentalist şi cu sublinierea dependenţelor funcţionale între aceste aspecte.

În acest context considerăm că o scurtă paranteză cu privire la raporturile dintre demersurile filosofice ale lui Bacon şi Descartes ar fi utilă. Aparent, punctul de plecare al întreprinderii filosofice a lui Bacon se confundă cu cel ulterior afirmat de Descartes din *Reguli*, căci el constată în privinţa ştiinţelor „reducerea lor prematură şi pripită în arte şi metode"[8], ca urmare a acestui fapt ştiinţa progresând prea puţin sau chiar deloc. Dar el nu va propune decât o unificare metodologică „din exterior" a ştiinţelor (prin metoda inducţiei), căreia nu îi va corespunde şi o determinare ontologică, concomitentă, a obiectului ştiinţei. Una dintre consecinţe va fi şi că vom întâlni la Bacon o clasificare a ştiinţelor la fel de arbitrară pe cât erau de precipitate pentru el cele criticate anterior[9].

---

[8] *De dignitate et augmentis scientiarum*, Liber primus, § 41, în *Œuvres philosophiques de Bacon*, p. 70.

[9] *De dignitate et augmentis scientiarum* ne oferă un tablou sugestiv în această privinţă, propunându-ne diviziuni succesive, realizate în spiritul procedeului dihotomic ramist. Prima mare diviziune indică două tipuri de învăţătură, cea umană şi cea divină. Corespunzător celor trei facultăţi ale intelectului – memoria, imaginaţia şi raţiunea – vom avea trei mari ştiinţe ale învăţăturii

E drept, şi Bacon va invoca o un fel de unificare a cunoaşterii, dar aceasta are la bază o unitate a naturii şi nu a spiritului cunoscător: „Munca omului trebuie să fie îndreptată (...) spre cercetarea şi observarea asemănărilor şi analogiilor lucrurilor, atât în întreg cât şi în parte. Căci acestea *dezvăluie unitatea naturii şi pun baza pentru constituirea ştiinţelor* (subl. ns.)”[10].

Totodată, demersul lui Bacon este unul de *refundare din temelii* a cunoaşterii, aşa cum va fi şi cel cartezian, singura posibilitate pentru o dobândire accelerată de noi cunoştinţe: „În zadar se aşteaptă un mare progres în ştiinţe de la adăugarea şi altoirea de noi lucruri asupra celor vechi; ci trebuie să începem din nou de la fundamente, dacă nu voim să ne învârtim mereu într-un cerc, cu realizări slabe şi neînsemnate”[11]. Acest proces este echivalent în principal, cum se va întâmpla şi la Descartes, cu propunerea unei *noi metode*, cea a inducţiei în acest caz.

---

umane: istoria, poezia şi filosofia. Mergând doar pe urmele filosofiei, având în vedere că trei sunt obiectele acesteia, Dumnezeu, natura şi omul, vom avea şi diviziunea: teologia naturală (*doctrinam de Numine*), filosofia naturală (*doctrinam de natura*) şi filosofia omului (*doctrinam de homine*). Acestea presupun o parte generală comună, filosofia primă. La rândul său, filosofia naturii se împarte în teoretică sau speculativă (*inquisitionem causarum*) şi operativă (*productionem effectuum*). Cea speculativă se divide ulterior în fizică (care cercetează cauzele eficiente şi materiale) şi metafizică (care cercetează cauzele finale şi formale), iar cea operativă în mecanică şi magie, corespunzător aceloraşi tipuri de cauze. Matematica este o ştiinţă auxiliară (*scientia auxiliaris*) în cadrul filosofiei naturale şi este fie pură (aritmetica şi geometria), fie mixtă (*perspectiva*, muzica, astronomia, cosmografia, arhitectura, *machinaria*). Pentru mai multe amănunte a se vedea S. Kusukawa, „Bacon's classification of knowledge”, în M. Peltonen (ed.), The Cambridge Companion to Bacon, pp. 47-74.

[10] *Noul Organon*, II, af. XXVII, *ed. rom.*, p. 153.

[11] *Noul Organon*, I, af. XXXI, p. 40.

Aplicarea acestei metode nu va duce însă la Bacon, după pasul necesar al îndoielii față de toate cunoştințele obținute anterior, la evidențierea unui fundament sigur al cunoaşterii, în sensul unui principiu pornind de la care să poată fi obținute ulterior consecințe la fel de sigure ca acesta (cum va fi cazul *cogito*-ului cartezian), iar aceasta ca urmare a faptului că deducția nu joacă la Bacon nici un rol în cadrul cunoaşterii.

Pentru Bacon singurele repere metodologice sigure sunt faptul că simțurile constituie unica sursă a cunoaşterii, o sursă însă şi ea imperfectă şi adesea înşelătoare[12] şi că demersul cognitiv trebuie să urmărească descoperirea acelor forme ale unor însuşiri care sunt prezente în corpuri, postulate în număr finit. Iar certitudinile ştiinței vor fi obținute doar la sfârşitul procesului cognitiv[13], prin definițiile formelor cercetate.

Acomodarea cu noul demers cognitiv cere şi la Bacon *timp*, prefigurând încercările la care va fi supus spiritul în meditațiile carteziene din partea opiniilor preformate în simțul comun sau în filosofia scolastică, opinii care îl asaltează neîncetat: oamenii „trebuie să se străduiască câtva timp să renunțe la noțiunile lor [i.e. la noțiunile false, la idoli] şi să înceapă a se familiariza cu lucrurile"[14].

---

[12] La un moment dat Bacon chiar afirmă că „cea mai mare piedică şi cauză de rătăcire a intelectului omenesc purcede din grosolănia, slăbiciunile şi iluziile simțurilor", *Noul Organon*, I, af. L, p. 45.

[13] E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, p. 24.

[14] *Noul Organon*, I, af. XXXVI, p. 41.

I.2. Aspecte critice ale filosofiei lui Bacon

Intelectul are la Bacon un înţeles restrâns la capacitatea de abstractizare şi clasificare[15] *(idee de sorginte aristotelică)*, fiindu-i negate atât aspectele constructive legate de domeniul matematic, cât şi capacitatea demonstrativă şi argumentativă în sens larg. În întreaga filosofie baconiană nu apare nimic care să semene cu o demonstraţie sau o argumentaţie raţională, un procedeu deductiv prin care intelectul să stabilească un adevăr oarecare, să dovedească ceva. După cum mărturiseşte el, „în procesul general care duce de la simţuri şi lucruri la propoziţii şi la concluzii, demonstraţiile de care ne folosim sunt înşelătoare şi nepotrivite aici"[16]. Prin urmare, „cea mai bună demonstraţie este experienţa, dacă ea nu se opreşte la experimentul însuşi"[17].

---

[15] Deşi Bacon se opune aparent intelectului abstractizator : „intelectul omenesc este, prin propria sa natură, înclinat spre abstracţii, şi consideră ca statornic ceea ce este trecător". Însă aici abstracţiile intelectului trebuie înţelese ca ipoteze arbitrare, care nu corespund naturii, şi nu în sensul clasic al termenului. Ceea ce el contrapune acestui model este de altfel edificator şi sprijină interpretarea noastră: „în loc să abstractizăm natura, e mai bine să o *disecăm* (subl. ns.)", *Noul Organon*, I, af. LI, p. 46.

[16] *Noul Organon*, I, af. LXIX, p. 57.

[17] *Noul Organon*, I, af. LXX, p. 58. Câteodată retorica neatentă a autorului ne poate trimite pe o pistă greşită: „calea noastră de a face descoperiri în ştiinţe egalizează intelectele şi nu lasă decât puţin loc exercitării superioare a acestora, pentru că ea decide asupra tuturor lucrurilor prin cele mai sigure reguli şi demonstraţii" (*Noul Organon*, I, af. CXXII, traducerea noastră), frază care pare desprinsă dintr-o scriere carteziană. Dar continuarea imediată este mai mult decât relevantă şi confirmă interpretarea noastră iniţială: „Prin urmare, contribuţia noastră, cum am spus adesea, este mai mult un rezultat al bunului noroc decât al abilităţii (*quam facultatis*), şi mai degrabă un produs al timpului decât al intelectului".

Experienţa pe care o invocă Bacon nu este înţeleasă în sensul modern de experiment, i.e. de verificare a unei ipoteze stabilite în prealabil, ci în cel de adunare în tabele a cât mai multor cazuri în care este prezent în diferite grade, dar şi absent, fenomenul (natura) a cărui formă este căutată. „Experienţa" capătă oarecum accente de „experiment" doar prin aceea că în cadrul ei este introdusă o structurare raţională *sui generis* a ei (în forma tabelelor). Motivul esenţial pentru care ipoteza este exclusă *de plano* din concepţia sa asupra ştiinţei, în genere, şi a experimentului, în particular, este dat de caracterul strict inductiv al ştiinţei, care este şi acesta un reflex al concepţiei despre intelect a lui Bacon: în definitiv, a face ipoteze înseamnă pentru el (care le numeşte pe acestea *anticipaţii ale naturii*) a permite intelectului să dea naştere unor noi idoli[18].

Nu doar acest aspect îl îndepărtează pe Bacon de înţelesul modern al experimentului ştiinţific, ci şi faptul că el „nu se întreabă niciodată care sunt condiţiile unei observări corecte, *considerată în sine*, şi care sunt precauţiile critice care trebuie să fie asumate"[19]. Fără îndoială cu naivitate, el va considera că de vreme ce putem suspenda intervenţia deformatoare a intelectului, va fi posibil, într-un anumit sens, să lăsăm pur şi simplu natura să

[18] Kant va critica implicit (şi sugestiv) concepţia lui Bacon, după ce a considerat totuşi că acesta a găsit „marele drum al ştiinţei", atunci când va spune că „raţiunea nu sesizează decât ceea ce ea însăşi produce după planul ei", ea trebuind „să meargă înainte condusă de principiile judecăţilor ei după legi imuabile şi să constrângă natura la a-i răspunde la întrebările ei, iar nu să se lase dusă aşa-zicând de nas de către ea"; „raţiunea trebuie să se apropie de natură ţinând în mână principiile ei ... şi în cealaltă mână experimentul", B XIII, *ed. rom.*, p. 22.

[19] E. Bréhier, *op. cit.*, p. 34.

vorbească de la sine, ceea ce face inutilă precizarea unor condiţii suplimentare de desfăşurare a experienţei.

Unele elemente ale concepţiei baconiene despre cunoaştere merită atenţia noastră, fie şi în mod sumar. Mai întâi, *ideile* pe care intelectul le poate dobândi în mod natural nu se aseamănă aproape deloc cu cele după care Dumnezeu a creat lucrurile, idei care, ca forme, se regăsesc în toate aceste lucruri: „Este o mare deosebire între idolii spiritului omenesc şi ideile spiritului divin, adică între anumite opinii goale şi adevăratele semne şi peceţi imprimate de Dumnezeu în creaturi”[20].

În mod natural intelectul nu ajunge la adevăr, el fiind asemeni unei oglinzi deformante: „intelectul omenesc, asemănător unei oglinzi cu suprafaţa inegală faţă de razele lucrurilor, amestecând propria sa natură cu aceea a lucrurilor, răstălmăceşte şi desfigurează imaginea acestora” [21]. El va trebui aşa-zicând să se „retragă” şi să lase natura însăşi să vorbească, prin intermediul experienţei.

În această privinţă Bacon se va constitui într-un critic *avant la lettre* al doctrinei luminii raţionale a lui Descartes, din moment ce el consideră că „intelectul omenesc nu este o lumină pură, ci este influenţat de voinţă şi de afecte”[22]. Şi Descartes va accepta că eroarea este cauzată de intervenţia unei voinţe (infinite la om, ca şi în cazul lui Dumnezeu) în cadrul procesului cognitiv, dar el va fi convins de existenţa percepţiilor clare şi distincte proprii intelectului izolat de simţuri, garantate de către bunătatea infinită a lui Dumnezeu, care nu ne poate înşela.

---

[20] *Noul Organon*, I, af. XXIII, p. 39 (traducere uşor modificată).
[21] *Noul Organon*, I, af. XLI, p. 42.
[22] *Noul Organon*, I, af. XLIX, p. 45.

Există, surprinzător, în această privinţă, şi exprimări care îl apropie pe Bacon de Descartes şi care par a contrazice afirmaţia noastră anterioară. Astfel, el va nota că „orice smulge intelectul din obişnuinţele lui netezeşte şi nivelează domeniul său pentru ca să primească lumina uscată şi pură a ideilor”[23]. Dar, evident, aici nu este vorba de intuiţie sau de percepţie clară şi distinctă, căci lumina – în puritatea ei – aparţine ideilor înseIe şi nu spiritului cunoscător.

Cu alte cuvinte, este o lumină ce vine „din exterior”, iar pentru a o observa trebuie ridicat vălul prejudecăţilor dobândite ca urmare a naturii omeneşti imperfecte. Lumina la care facem apel este naturală, dar aceasta pentru că este chiar a naturii, şi nu pentru că este sădită de la natură *în noi* – nu este, prin urmare, lumina naturală a raţiunii pe care o vom întâlni la Descartes: „căci pentru descoperirea lucrurilor (*rerum inventio*) trebuie să lucrăm în lumina naturii (*a naturae luce*), şi nu să coborâm din nou în tenebrele Antichităţii”[24].

---

[23] *Noul Organon*, II, af. XXXII, p. 159.

[24] *Noul Organon*, I, af. CXXII (traducerea noastră). „Tenebrele Antichităţii” fac aluzie la demersul de tip umanist de a căuta adevărul doar în scrierile clasicilor greci şi latini.

Un alt mod de a înţelege critica intelectului este prin prisma faptului că ceea ce rezultă din intelectul însuşi este prea sărac pentru a reda bogăţia naturii. Această idee este înfăţişată într-un admirabil stil literar de către Bacon: „Ceilalţi, fie ei antici sau moderni, au băut din ştiinţe lichidul crud ca apa care izvorăşte de la sine din intelect sau care, precum în dialectică, este adus la suprafaţă cu roata dintr-un puţ [dialectica nu face să aducă la suprafaţă treptat ceea ce este conţinut deja în intelectul însuşi – n.n.]. Pe când noi bem şi oferim spre a bea o băutură din struguri nenumăraţi, copţi, gata de cules, selectaţi şi desprinşi de pe rădăcină în ciorchini, storşi apoi în teasc, în fine filtraţi şi limpeziţi în vase.” (*Noul Organon*, I, af. CXXIII; traducerea noastră). Intelectul sărăceşte această bogăţie; finit, el este doar unul dintre lucrurile create de către Dumnezeu; el nu poate, din sine însuşi, să recupereze infinitatea creaţiei divine – lumea

În plus, o idee este pentru Bacon relaţia care se stabileşte între o anumită însuşire (natură) şi forma acesteia, de fapt o definiţie a formei naturii respective în termeni de gen proxim şi diferenţă specifică (după cum vom vedea).

Este binecunoscută apoi *critica silogismului* pe care o întreprinde Bacon. Silogismul are o semnificaţie negativă la Bacon atât pentru că nu este şi nu poate fi un instrument de extindere a cunoaşterii noastre, nu ţine de *ars inveniendi* (argument reluat ulterior şi de Descartes), cât şi pentru că, deşi formal corect, el nu face decât să perpetueze şi chiar să dea aparenţa de cunoaştere premiselor şi noţiunilor greşit formate ce îl compun. În exprimarea lui Bacon, „logica, de care se abuzează acum, serveşte mai mult să statornicească şi să fixeze erorile (care se ascund în noţiunile obişnuite) decât să cerceteze adevărul; de aceea ea este mai mult dăunătoare decât folositoare"[25]. *Silogismul nu face decât să perpetueze erorile (iluziile) cognitive originare ale intelectului, erori ale căror ilustrări sunt însăşi noţiunile utilizate.*

Ce-i drept, există şi noţiuni, aşa-zicând, bine formate, care nu înşală „prea mult": sunt cele ale *speciilor inferioare* (om, câine, etc.), ca şi cele desemnând *datele nemijlocite ale simţurilor* (cald, rece, alb, negru etc.). Dar cum „elementele" la care ele se referă se găsesc amestecate în lucruri cu alte componente şi cum universul fizic se găseşte într-o mişcare continuă, ele nu oferă o bază solidă de la care să se poată pleca în reconstrucţia ştiinţei.

În plus, este semnificativ faptul că, deşi noţiunea „caldului" este una „bine formată", principalul exemplu oferit de

[25] *Noul Organon*, I, af. XII, p. 37.

Bacon pentru defmirea formei unei însuşiri (naturi) este tocmai cel al căldurii (vezi partea a doua a *Noului Organon*). Explicaţia plauzibilă ţine cont de faptul că noţiunea caldului este formată în individ, în corespondenţă cu o afectare sensibilă a acestuia, dar că ea nu dă seama şi de esenţa fenomenului (ce se găseşte „în exterior”, în natură şi va fi identificată cu un anumit tip de mişcare). A încerca o definire a căldurii pornind doar de la aceste prime date sensibile nu înseamnă pentru Bacon decât a raţiona asupra cuvintelor, în maniera scolasticii[26].

Această concepţie (critică) asupra intelectului şi a mijloacelor sale de cunoaştere îşi găseşte o formă oarecum sistematică în faimoasa sa *teorie* a *idolilor*. Aparent doar prima categorie a idolilor (cei ai tribului) desemnează *stricto sensu* rezultatele activităţii intelectului, celelalte categorii fiind consecinţele factorilor de natură educaţională, lingvistică, socială şi culturală. Dar, prin faptul că intelectul nu poate corecta aceste deformări ale realităţii, el devine „răspunzător” şi pentru acestea. Constatăm şi aici o consecinţă a faptului că la Bacon intelectul nu are în mod natural o funcţie critică, activă în cadrul demersului cognitiv, ci doar una pasivă, de receptare, în cel mai bun caz una de organizare a experienţei în cadrele ei raţionale generale[27].

---

[26] Din această perspectivă trebuie spus că inducţia va avea un reflex şi în planul lingvistic, oferind şi adevărata semnificaţie a noţiunilor, cel puţin a celor desemnând naturile supuse cercetării.

[27] O asemenea imagine a intelectului la Bacon pare a o nega A. Pérez-Ramos atunci când face observaţia că „trebuie să existe o formă [a însuşirii sau naturii cercetate – n.n.] la care simţurile nu pot să ajungă, al cărei construct (*construal*) este opera intelectului ascultând de (*governed by*) adevărata metodă, adică de inducţie” (*op. cit.*, p. 105). Dar dacă am înţelege forma în sensul unui aport constructiv al intelectului, atunci ar însemna că orice propunere (în general) a acestuia ar fi rezultatul „activităţii” sale. În plus, chiar în

Cu toate acestea, idolii baconieni nu sunt „sofisme, erori de raționament, ci dispoziții defectuoase ale spiritului, ca un fel de păcat original, care ne face să nu luăm în considerare adevărata natură a lucrurilor”[28], i.e. veritabilele forme ale acestora. Intelectul greşeşte nu doar punctual, în procesualitatea sau aplicarea sa (vezi problema silogismului), ci în mod fundamental, prin însăşi natura sa. La limită, am putea spune că idolii nici nu sunt erori, ci doar metafore ale realității, metafore, după cum vom vedea, necesare în cadrele vieții cotidiene, mai ales ale celei sociale, dar inoperante din punct de vedere ştiințific.

Idolii tribului (*idola tribus*) sunt erorile care îşi au izvorul în însăşi natura omenească, atât în simțuri, cât şi în intelect. O înclinaţie tipică, naturală a intelectului este cea de a aduce mereu dovezi în sprijinul unei opinii deja acceptate, de a construi necritic argumentații în favoarea acesteia.

Ceea ce invocă aici Bacon este importanța pentru cunoaştere a „cazurilor contrare”, a probelor negative, a celor care infirmă o anumită constatare inițială. Vom vedea că, în cadrul inducției, Bacon va construi un tabel separat al acestora, evidențiind în mod special semnificația cognitivă a exemplelor negative.

---

fraza citată, acea operă a intelectului este „guvernată” de inducție (se supune acesteia), cu alte cuvinte de experiența organizată doar în cadrele ei generale de către intelect.

[28] E. Bréhier, *op. cit.*, p. 33. Cu toate acestea Bacon face o paralelă între idoli şi sofisme: „teoria idolilor este față de *explicarea naturii* ceea ce este combaterea sofismelor în dialectica obişnuită”, *Noul Organon*, I, af. XL, p. 41. Însă este clar că la Bacon idolii şi sofismele aparțin unor domenii diferite, chiar, am putea spune, unor paradigme diferite ale cunoaşterii: cea prin experiență şi cea discursivă, prin simple cuvinte.

O altă greşeală inerentă intelectului este amestecarea elementelor ce ţin de natura sa cu cele ale naturii lucrurilor. Din această perspectivă se constată fie o tendinţă de introducere a unor uniformităţi şi ordonări teoretice, străine lucrurilor (legităţi ce nu izvorăsc din lucrurile cercetate – în acest sens matematica nu va putea fi decât suspectă pentru Bacon, ea rămânând cu un rol auxiliar în doctrina sa), *fie una de antropomorfizare* a naturii sau de introducere a cauzelor finale în cunoaştere[29].

Idolii peşterii (*idola specus*) sunt acele greşeli care sunt datorate constituţiei particulare a individului, constituţie înţeleasă – pentru a adopta un limbaj apropiat de zilele noastre – în polimorfia sa fizică, psihico-afectivă, intelectuală, educaţională etc. Chiar modul în care sunt construite doctrinele filosofice ţine de preferinţele subiective ale autorilor şi nu îşi găseşte un corespondent în ordinea naturii pe care încearcă să o înfăţişeze. Fizica lui Aristotel, de pildă, consideră Bacon, este în întregime subordonată logicii sale (în urma unui fel de decizii personale, arbitrare), ceea ce o face inutilizabilă. Dar, practic, nu există pentru Bacon *nicio teorie* filosofică (în sens larg) sau ştiinţifică, fie ea de natură dogmatică (i.e., pentru Bacon, raţionalistă) sau empiristă, care să merite atenţia sa.

Idolii forului (*idola fori*) sunt greşelile care decurg din utilizarea limbajului. Bacon dezvoltă rudimentele unei teorii *sui generis* a „tiraniei limbajului" asupra omului. Este o iluzie să

[29] Această perspectivă critică este o constantă a filosofiei sec. al XVII-lea. Exemplele cele mai cunoscute sunt Descartes şi, mai ales, Spinoza (vezi îndeosebi *Etica* I). Este un punct în care filosofia modernă se desparte în mod clar de modul de concepere a realităţii în gândirea scolastică. Ulterior, Leibniz va propune o reinserţie a finalismului în cunoaştere.

credem, arată Bacon, că rațiunea poruncește cuvintelor. Problema nu este aici legată de utilizarea cotidiană, obișnuită a limbajului, ci de faptul că filosofia și științele sunt obligate a folosi aceleași cuvinte care au fost „formate potrivit priceperii mulțimii", care „taie lucrurile după acele linii care sunt cele mai izbitoare pentru intelectul vulgar".

Regăsim aici, totodată, și viziunea tipică a nominalismului, prevalentă de altfel în Anglia, atât înainte, cât și după Bacon. Limbajul este un efect al cerințelor impuse de comunicare, are o natură socială, convențională. Numele nu exprimă esențele lucrurilor, nu sunt „etichete" ale acestora. Modalitatea – ea însăși necritică – în care Bacon crede că poate depăși prin inducție inconvenientul acestor „idoli" este însă îndoielnică, chiar naivă am putea spune.

Idolii teatrului (*idola theatri*) sunt erori care își au izvorul în doctrinele filosofice. Ele țin atât de aceste sisteme filosofice în ansamblul lor (de ceea ce în limbaj modern s-ar numi viziunile totalizatoare despre realitate), cât și de teze particulare care sunt conținute în acestea și sunt preluate necritic ca principii ale diferitelor științe.

Regăsim astfel o tendință marcantă, tipică Renașterii și Reformei, ulterior și întregii gândiri moderne, de critică a autorității și tradiției.

Este de remarcat faptul că, deși Bacon realizează o trecere în revistă a idolilor intelectului omenesc, în genere ai facultăților cognitive ale omului, aceasta nu deschide spre o analiză sistematică a lor, spre o critică a intelectului însuși care să permită decelarea acelor mecanisme care generează greșelile și, în general, evidențierea limitelor cunoașterii omenești. Cum

subliniază şi Cournot, Bacon nu a întreprins nicăieri „descrierea şi critica intelectului omenesc. Cu atât mai puţin pare să îşi fi propus studiul filosofic al spiritului omenesc, considerat în el însuşi, şi nu în măsura în care se ocupă de cunoaşterea lucrurilor exterioare”[30]. O examinare a idolilor (o trecere în revistă a lor) fără o critică a intelectului însuşi cade în principiu şi ea sub judecata pe care tocmai o formulează.

I.3. Aspecte constructive ale filosofiei lui Bacon

I.3.1. Conceptul de *formă*. Perspectiva ontologică şi epistemologică asupra formelor baconiene

După cum s-a remarcat, formele baconiene par a fi trezit doar un interes pur istoric, atât în rândurile contemporanilor, cât şi în secolele următoare. Din punct de vedere al construcţiei ştiinţei moderne, ele au apărut ca un „instrument cu totul nefolositor”[31]. Cu alte cuvinte, metoda inducţiei care completează partea constructivă a filosofiei sale, ar putea fi menţinută ca o contribuţie valoroasă teoretică şi practică, în timp ce formele pot şi trebuie să fie abandonate din perspectiva spiritului ştiinţific modern.

[30] *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, p. 579.

[31] A. Pérez-Ramos, *op. cit.*, p. 99. În aceiaşi termeni privea lucrurile, la începuturile secolului XX, şi Lalande (*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. I, p. 268) atunci când trecea în revistă diversele accepţii ale noţiunii de formă.

Totuşi, ce a făcut ca această utilizare specific baconiană a noțiunii de formă, căzută repede în desuetudine, contribuind chiar la discreditarea lui Bacon în fața contemporanilor săi, să faciliteze totuşi afirmarea mecanicismului?[32] Ce conferă deci demersului lui Bacon caracteristica *noului*, cu referire la conceptul-cheie de *formă*, dacă nu pentru imaginea teoretică asupra ştiinţei, măcar pentru practica ştiinţifică?

În ordine ontologică, *formele* desemnează la Bacon ingredienții ultimi ai tuturor lucrurilor. Este important de subliniat faptul că Bacon nu propune un proiect ontologic în sens clasic, dar că experimentalismul său are o necesară încheiere ontologică, fără de care ar deveni incomprehensibil. Deşi postulate, şi postulate într-un număr finit, şi totodată numite în strânsă legătură cu experiența senzorială, dar fără a putea fi sesizate sau deduse în mod direct din aceasta, formele sunt de regăsit, sunt cunoscute abia la sfârşitul aplicării metodei inducției. Acest aspect este strâns legat de cel operativ, de faptul că a cunoaşte o formă înseamnă a cunoaşte cum „acționează" ea, la ce procese naturale dă ea naştere.

Dat fiind acest lucru, în interpretările contemporane aspectul epistemologic primează şi dictează asupra celui ontologic. După cum se exprimă A. Pérez-Ramos, componenta *operativă* prezentă în gândirea lui Bacon, în strânsă legătură şi cu conceptul central de *formă*, constituie un exemplu pentru modul în care „ontologia rezumă (*recapitulates*) epistemologia"[33].

---

[32] *Ibidem*.

[33] „Ceea ce este echivalent cu a spune că acel ceva ultim din care este compusă lumea este făcut să depindă sau este dictat de teoria cu privire la felul țelului pe care o concepție dată asupra cunoaşterii îl postulează ca fiind fezabil şi totodată dezirabil", *op. cit.*, p. 105.

În fond sugestia celor două interpretări / lecturi posibile ale formei, ontologică şi epistemologică, este redată în mod clar de expresiile pe care Bacon însuşi le foloseşte ca echivalente pentru formă. Ontologic vorbind, forma se confundă cu „lucrul însuşi" (*ipsissima res*), semnificaţia epistemologică fiind dată prin echivalarea ei terminologică cu „legea şi determinarea actului pur (*lex et determinatio actus puri*)" (sau „lege" pur şi simplu). În afară de expresiile menţionate, Bacon mai foloseşte şi alte sinonime pentru formă, cum ar fi „adevărata diferenţă (*vera differentia*)", „natura creatoare de natură (*natura naturans*)", „izvor sau sursă a emanaţiei (*fons emanationis*)"[34], cu certe trimiteri ontologice, precumpănitoare.

Prin prisma acestor două aspecte, filosofia lui Bacon a fost caracterizată fie – cu deschideri ontologice – ca o *filosofie corpusculară*[35], fie – prin accentuarea aspectului epistemologic – ca o *filosofie experimentală*[36].

---

[34] Vezi *Noul Organon*, II, af. I-II, XVII, pp. 105-106, 133.
[35] Lalande, de exemplu. În acest caz formele baconiene sunt echivalate cu nişte particule, invizibile din cauza micimii lor, care însă prin gruparea sau poziţia lor explică fenomenele fizice. Fără îndoială că şi denumirea de „filosofie corpusculară" posedă propriile sale ambiguităţi, de vreme ce pentru Lalande reprezentanţii ei sunt Bacon, Descartes şi Boyle (*op. cit.*, vol. I, p. 137), iar pentru A. Flew ar fi vorba de Gassendi, Boyle şi Locke (vezi articolul despre „corpuscular" din al său *Dicţionar de filozofie şi logică*).

Relevând punctele certe de apropiere dintre demersul lui Bacon şi cel al lui Boyle, susţinătorul marcant al ideii corpuscularităţii, A. Pérez-Ramos aminteşte că „nicio figură majoră a filosofiei europene nu a lăsat să se înţeleagă că există o prăpastie conceptuală între doctrinele corpusculare de la mijlocul secolului al XVII-lea şi idiosincraticele forme baconiene. Termenul însuşi [de formă – n.n.] cade în uitare ca urmare poate a prea marii apropieri de formele substanţiale pe care exponenţii teoriei corpusculare le-au eliminat în cele din urmă din edificiul ştiinţei moderne" (*op. cit.*, p. 117).
[36] Este cazul lui Bréhier, printre alţii.

Această ambiguitate ontologico-epistemologică îşi are rădăcina în însuşi demersul aristotelic la care Bacon se raportează în mod constant, implicit sau explicit, critic sau prin preluare şi asimilare, în măsura în care forma la Stagirit poate fi studiată atât în orizontul ontologiei (metafizicii), cât şi în cel al fizicii.

Bacon nu pare nici el conştient, aşa cum nu au fost nici filosofii Renaşterii sau cei ai începutului filosofiei moderne (cu excepţia lui Leibniz), de ceea ce datorează în gândirea lor scolasticii şi lui Aristotel, în condiţiile în care tocmai aceştia erau de regulă adversarii lor declaraţi[37].

Ceea ce frapează în cazul filosofilor amintiţi nu este atât importul sau preluările inconştiente din gândirea predecesorilor (în măsura în care folosim aproximativ acelaşi limbaj, chiar tehnic-filosofic, cu toţii suntem tributari acestui procedeu), ci naivitatea cu care ei consideră că rup cu trecutul, adoptând totodată „necritic" numeroase elemente din terminologia anterioară[38].

Iar termenul de *formă*, esenţial pentru Bacon, ar fi putut să nască în mod evident suspiciuni în privinţa modului în care este utilizat, ca urmare a unei istorii bimilenare de ocurenţe celebre[39].

[37] Astfel că R. Blanché va fi îndreptăţit – cel puţin în parte – să remarce că „dacă Bacon se opune ştiinţei aristoteliciene, spiritul său rămâne închis tocmai în cadrele gândirii lui Aristotel" (*op. cit.*, p. 38)

[38] Chiar şi termenul de *metodă*, considerat eronat în multe din interpretările de azi contemporane ca fiind o contribuţie decisivă în cunoaştere a filosofiei secolului al XVII-lea, are o bogată pre-istorie imediat anterioară, în Renaştere, când întâlnim numeroase încercări de conceptualizare, de care însă Descartes şi ceilalţi gânditori nu par a se preocupa. Excepţia o constituie din nou Leibniz, care îi citeşte pe şi citează din Agricola şi Zabarella.

[39] Suspiciuni pe care nu le va lua în seamă, de exemplu, nici Descartes cu privire la cvasi-totalitatea termenilor importanţi folosiţi de el, considerând că aceştia sunt evidenţi prin sine şi nu au nevoie de vreo explicaţie suplimentară, cu atât mai puţin de vreo raportare istorică. Astfel că el nu are nici un

Este utilă prin urmare o schițare a *fundalului aristotelic* al problemei. În linii mari, *eidos*-ul poate fi tradus prin *formă* sau cauză formală, atunci când Aristotel se referă la substanțele compuse (având ca sinonim *morfe*)[40], respectiv prin *specie*, determinată de gen și diferență, atunci când acesta are în vedere contextul logico-predicațional[41]. În primul caz *eídos*-ul se opune materiei (*hyle*), în cel de-al doilea genului (*genos*)[42].

În uniune cu materia, *eidos*-ul ca formă alcătuiește substanțele compuse sensibile veșnice (corpurile cerești) sau pieritoare (animalele, plantele, etc.). Aceste substanțe constituie obiectul fizicii, „căci ele sunt împreunate cu mișcarea"[43]. Fizica trebuie să dea seama de generarea (nașterea) și corupția (pieirea, distrugerea) acestora.

Eide-le aristotelice permit clasificarea, i.e. pot fi dispuse pe o scară ce urcă de la *atomon eidos* (*infima species*), care nu mai pot fi scindate în specii mai restrânse ci doar în indivizi, prin

„scrupul" în această privință : „după ce a binevoit – în *Principia Philosophiae* – să explice sensul termenului *cogitatio*, își declară intenția de a nu explica numeroși alți termeni de care se servise deja sau de care se va servi ulterior întrucât aceștia îi par clari prin ei înșiși, și nu numai clari, dar și cunoscuți prin sine [*per se*]. (...) După care adaugă : «Am remarcat adesea că filosofii au comis greșeala de a încerca să explice, prin definiții logice, lucruri foarte simple care sunt evidente de la sine, ceea ce nu a condus decât la a le face mai obscure» [*Principia Philosophiae*, P. I, c. 10; AT, VIII, 8]", E. Gilson, *L'être et l'essence*.

40 *Metafizica*, 1042 a 26-30, unde apare *morfé* (*eidos* este echivalat aici și cu *lógos*).

41 Ca în *Categoriile*, 2 a-b.

42 Vezi M. Florian, *Indice terminologic* în volumul *Organon* IV, Editura științifică, București, 1963.

43 *Metafizica* 1069 a, 34-35, *ed. rom.*, p. 459. „Car elles impliquent le mouvement" – „căci ele implică (sau au drept consecință) mișcarea", în traducerea lui Tricot.

eide tot mai cuprinzătoare, numite genuri (*gene*), până la *kategoriai* (*summa genera*)[44].

După cum se observă, forma poate deveni obiect de studiu oarecum „în sine”, prin intermediul definiţiei (fiind vorba aici doar de o separare logică, nu şi ontologică, după cum remarcă Aristotel, altminteri s-ar fi consemnat o întoarcere la platonism; ontologic vorbind, formele nu fiinţează în afara materiei), sau poate fi pusă în conjuncţie cu materia şi studiată în orizontul fizicii. Cu alte cuvinte formele pot sta „pentru caracteristicile esenţiale ale unui lucru (în jargon scolastic, *nota* sau trăsăturile, caracteristicile acestuia) dar şi pentru comportamentul sau funcţia pe care acel lucru le dezvăluie (în latină, acel *vis effectrix* al său)”[45].

În limba latină, în urma unui îndelungat proces de decantare, *eidos* va fi tradus după sensurile relevate anterior, prin *forma*, respectiv *species*. Dar, în general, se poate spune că *forma* este utilizat atunci când ne referim la *caracterul comun*, în timp ce *species* desemnează *specia* sau *clasa* de obiecte constituită de posesia acelui caracter comun. În context strict fizic, este folosit forma[46]. Este de remarcat însă că la începuturile întrebuinţării lor în limba latină ele erau folosite nediferenţiat, *forma* având avantajul de a putea oferi genitivul şi dativul plural care nu se putea realiza plecând de la *species*[47].

---

[44] Cf. F.E. Peters, *Termenii filosofiei greceşti*, Humanitas, 1993, p. 80.

[45] A. Pérez-Ramos, *op. cit.*, p. 101. „Urmaşii scolastici ai lui Aristotel au eşuat în general în menţinerea separaţiei între cele două domenii, astfel încât teoriile lor s-au pretat la o complexitate şi la un grad crescut de elaborare, dar şi la confuzii şi la o mai mare prolixitate” (*ibidem*).

[46] De exemplu, Thoma d’Aquino, *Despre principiile naturii*.

[47] Cf. A. Lalande, *op. cit.*, p. 267, notă la articolul despre *formă*.

Alte două scurte observaţii în acelaşi sens. Întâi, trebuie remarcat că lista baconiană de naturi (sau însuşiri) care sunt manifestările formelor ascunse (dens – rarefiat, cald – frig, greu – uşor, etc.), reproduce cuplurile de proprietăţi pe care Aristotel le expusese în cartea a IV-a a *Meteorologiei* sale. Însăşi conceperea naturilor în cauză ca manifestări ale unor forme sau esenţe, care le produce, este de sorginte aristotelică[48]. Prin urmare, au existat istorici ai filosofiei care au afirmat că *Noul Organon* „are acelaşi scop manifest ca şi vechiul [organon]: cunoaşterea formelor şi a esenţelor, pornind de la fapte, prin intermediul inducţiei"[49].

Ambiguitatea raportării baconiene faţă de Aristotel în privinţa formelor este sugestiv surprinsă de N.E. Emerton: „Bacon înţelege forma în termenii unei dispuneri ordonate a materiei şi totodată ca o lege, ca divinul *fiat*... [Forma a fost] exprimată în termenii unei legi mai degrabă decât în cei ai unei

[48] E. Bréhier, *op. cit.*, p. 33.

[49] *Ibidem*, p. 34. În legătură cu raportarea subtilă sau chiar „ascunsă" – dar, cum vedem, constantă – a lui Bacon la Aristotel (aceasta putând fi critică sau constructivă) să mai consemnăm şi faptul că metaforele pe care el le invocă în respingerea celor pe care el îi numeşte empirişti (*empirici*) şi dogmatici (*dogmatici*; raţionalişti în limbaj modern), trimit la exemple pe care le utilizează Aristotel în *Fizica*: pentru Bacon, primii sunt precum furnicile (*formicae more*), care se mulţumesc să strângă pentru ca apoi să-şi consume proviziile, ceilalţi precum păianjenii (*aranearum more*), care urzesc pânze a căror materie este extrasă din propria lor substanţă (*Noul Organon*, af. XCV, p. 80). Căci filosoful trebuie să fie, apreciază Bacon, precum albinei, să strângă polenul florilor, dar să îl transforme pe acesta în miere. Ce-i drept, termenii apar într-un alt context la Aristotel în *Fizica*: „Dar aceasta [că lucrurile naturale, precum cele artificiale sunt produse şi ele în vederea unui anumit scop – n.n.] este vizibil mai ales la alte animale decât omul, care nu acţionează nici prin intermediul artei, nici cu ajutorul cercetării, nici prin deliberare; de unde şi această întrebare: păianjenii, furnicile şi vietăţile de acest fel lucrează cu ajutorul gândirii (*nous*) sau cu ceva asemănător?" (199 a 20-24).

structuri materiale uşor de vizualizat, ceea ce însă era, totodată, mai practic, sugerându-se căi prin care activitatea formei putea fi cercetată experimental. Bacon a fost capabil să combine o atitudine critică faţă de scolasticism cu aprecierea pozitivă a unor idei aristoteliciene; într-adevăr, el a fost deseori apropiat lui Aristotel în acest demers. Din această tradiţie el a preluat accentul pus pe legătura formei cu materia, înţelegerea formei ca lege, ca ordine şi ca act, utilizarea configuraţiei interne, recunoaşterea cauzelor materiale şi eficiente ca purtători (*vehicles*) ai formei şi ierarhia formelor în inferioare şi superioare"[50].

Care sunt totuşi acele elemente care îl îndepărtează pe Bacon de simpla preluare a unui concept cheie al terminologiei filosofice aristotelice? Îl apropie ele în mod decisiv pe Bacon de spiritul filosofiei moderne sau, din contră, creează doar o aparenţă în această privinţă[51]?

Un prim element esenţial de diferenţiere ţine de faptul că *Bacon nu caută forme ale lucrurilor, ci forme ale însuşirilor (naturilor) care se manifestă în acele lucruri.* Căci, aşa cum el însuşi mărturiseşte, „nu vorbim despre forme asociate, care sunt, cum am observat, combinaţii de naturi simple potrivit cu mersul obişnuit al universului" (exemplele de asemenea forme pe care nu le are în vedere sunt leul, acvila, etc.). Cu alte cuvinte, el va cerceta *in extenso* în *Noul Organon* forma căldurii sau a albeţei,

---

[50] *Apud* A. Pérez-Ramos, *op. cit.*, pp. 100-101.

[51] Pentru A. Pérez-Ramos „căutarea unor precedente ideatice nu trebuie să eclipseze pretenţia de netăgăduit a lui Bacon pentru noutate precum şi modalitatea în care această pretenţie poate fi articulată cu stilul de gândire şi paradigma cunoaşterii umane adoptate atât de entuziast de el odată cu concepţia sa despre *scientia operativa*, concentrată în întregime asupra supunerii mai degrabă decât contemplării Naturii" (*op. cit.*, p. 101).

nu forma unui copac sau a unui câine, să zicem (sau a unui *corp*, a unui individual oarecare).

Din această perspectivă, analogia din *The Advancement of Learning* este deosebit de sugestivă: a căuta formele substanţelor (individuale) ar semăna cu a căuta formele tuturor cuvintelor care se pot forma, ceea ce este o sarcină peste măsura omului, căci numărul acestora este practic infinit. Altceva este însă a căuta „forma acelor sunete sau foneme care constituie literele simple", pe baza numărului lor finit construindu-se întreaga mulţime a cuvintelor. „În acelaşi mod, a cerceta forma unui leu, a unui stejar, a aurului, ca să nu mai zicem a apei sau a aerului, este o întreprindere în van; dar a cerceta formele simţurilor (*of sense*), mişcării voluntare, vegetaţiei, culorilor, greului şi uşorului, densităţii, rarefierii, căldurii, recelui, şi toate celelalte naturi şi calităţi, care, precum literele unui alfabet, nu sunt multe, şi din care sunt constituite esenţele (susţinute de materie) tuturor creaturilor; a cerceta ... adevăratele forme ale acestora reprezintă acea parte a metafizicii de care ne ocupăm acum"[52].

---

[52] *Apud* A. Pérez-Ramos, *op. cit.*, p. 103 (vezi şi *De augmentis scientiarum*, *ed. cit.*, p. 189). Se poate considera astfel că formele alcătuiesc un *abecedarium Naturae*, i.e. „o listă sau un canon de proprietăţi fizice fundamentale care, prin combinare şi recombinare în diferite moduri, dau naştere diversului experienţei sensibile. Totuşi, o asemenea mulţime privilegiată nu depinde de nici o informaţie empirică, ci pare a fi stabilită *a priori*. Natura, ca o colecţie de individuale ordonate conceptual în clase, poate fi infinită; numărul componentelor minimale de acest fel este însă finit" (A. Pérez-Ramos, *op. cit.*, p. 103).

Comparaţia structurii naturii cu un alfabet are o tradiţie venerabilă, ce coboară, după cum subliniază şi autorul citat anterior, cel puţin până la Lucreţiu: „Ci mai degrabă socoate că sunt elemente comune/ Multor din lucruri, întocmai cum litere vezi în cuvinte,/ Nu însă c-ar exista şi ceva fără prime seminţe" ; „Deci într-acelaşi întreg neasemenea forme-s grupate/ Şi din

Un corp va fi alcătuit dintr-un conglomerat de mai multe însuşiri, care pot fi considerate „naturi simple”[53]. Este de remarcat faptul că Bacon nu va încerca să explice şi cum se articulează această alăturare de forme, cum „funcţionează” ea pentru a explica un lucru anumit. Motivul pare a fi cel amintit anterior, şi anume faptul că Bacon nu este interesat de corpuri ca totalităţi. El nici nu va încerca să propună un model teoretic, cu titlu de ipoteză ontologică, asupra modului în care formele „comunică” sau configurează o structură a realităţii. Este şi acesta un motiv pentru care teoria sa se îndepărtează de ontologic spre epistemologic. Ceea ce se obţine este un *pluralism ontologic incomplet* (în sensul unui pluralism ontologic *parţial configurat*).

Din punct de vedere teoretic, ceea ce se obţine este o definiţie a formei respective în termeni de gen proxim şi de diferenţă specifică, printr-un proces de specificare continuă. În ciuda faptului că Bacon apropie aici forma de specie, înscriind-o într-o definiţie clasică, subliniem încă o dată faptul că el nu defineşte cu această ocazie o specie în sens clasic-aristotelic, ci o însuşire / natură ce apare în mai multe corpuri.

seminţe-n amestec îşi ia orice lucru-ntocmire./ Mai mult, oriunde în versuri pe care le cânt pentru tine,/ Slove atâtea cum vezi, sunt comune la mai multe cuvinte,/ Totuşi, să mărturisim, e nevoie, că vorbe şi versuri,/ Toate-s făcute din altă şi altă-ntrupare de semne./ Nu că nu au uneori multe litere-ntocmai aceleaşi/ Şi că nu pot doi întregi din aidoma părţi chiar să fie,/ Dar îndeobşte-ntre ele nu sunt chiar cu totul asemeni./ Astfel mulţime de lucruri, deşi cu atâtea de alt soi/ Au elemente comune, nevoie-i să spunem cu toţii/ Că socotite-n întregul lor, deosebite s-arată.” (Lucreţiu, *Poemul naturii*, trad. de D. Murăraşu, Cartea I, 196-198, Cartea a II-a, 686-697).

Revenind, se poate observa totuşi „turnura operativă sau accentul pus pe «knowing-how» pe care Bacon le conferă vechii concepţii despre natură ca rezultat al combinaţiei de unităţi alfabetice” (A. Pérez-Ramos, *op. cit.*, p. 104).

[53] *Ibidem*, p. 105.

Limita acestui proces nu este clar definită de către Bacon, dar se poate presupune că ea este dată de imposibilitatea de a continua evidențierea unor diferențe specifice în termenii unor efecte ce pot fi constatate sensibil.

De fapt *forma căldurii*, pentru a ne opri la acest exemplu, *se identifică* la Bacon *cu definiția căldurii* (sau cum se exprimă el, cu „adevărata definiție a căldurii"): „*Căldura este o mişcare de extindere, împiedicată şi răspândită în părțile mai mici ale corpurilor*. Dar [urmează o specificare suplimentară – n.n.] extinderea este astfel modificată *în sensul că se dilată în jurul ei şi are totuşi tendințe de a merge în sus*. Şi năzuința în părticele este de asemenea modificată [urmează o ultimă specificare – n.n.]: *nu este înceată, ci grăbită şi cu oarecare vioiciune*"[1].

În ciuda limbajului l-am numi naiv şi a faptului că expresii cum ar fi „tendință" (care păstrează o certă coloratură scolastică) sau „înceată" nu sunt şi nu pot fi cuantificabile (ci doar raportate la ceea ce se poate numi simțul comun), este de remarcat caracterul sensibil atât al *definiendum*-ului, cât şi al *definiens*-ului, atât al trăsăturilor de explicat, cât şi a elementelor care intervin în definiția acelei trăsături. Este fără îndoială un element care a impulsionat ulterior cercetarea experimentală.

Un al doilea aspect esențial, în strânsă legătură cu primul, constă în faptul că fiecare formă poate (şi trebuie) să fie definită şi *operativ* („privită în activitatea ei" cum spune Bacon) sub forma unei expresii condiționale care asertează că dacă producem într-un corp acele condiții date anterior în *definiens*, vom obține în acel corp forma X. Este ceea ce deschide spre înțelegerea formei ca *lege (experimentală) a naturii* şi permite detaşarea decisivă de conceperea ei ca simplă formă sau idee abstractă.

Cu alte cuvinte, subliniază Bacon, prin forme „nu înțelegem altceva decât legile și determinările actului pur [adică ale operațiilor naturii – n.n.], care ordonează și produc o însușire simplă, cum e căldura, lumina sau greutatea în orice fel de materie sau subiect susceptibile de a o primi. În adevăr, forma căldurii sau forma luminii sunt unul și același lucru: căci noi nu ne îndepărtăm și nu ne despărțim niciodată de obiectele reale și de aspectul lor productiv”[54].

Astfel, aceeași formă a căldurii înfățișată anterior într-o definiție clasică (ce presupune gen proxim și diferență specifică), va fi prezentată acum după cum urmează: „Dacă în vreun corp natural se poate provoca o mișcare de dilatare sau de extindere, și dacă această mișcare poate să fie reprimată și îndreptată asupra ei însăși, așa încât dilatarea să nu aibă loc în mod egal, ci parte să ia o direcție și parte să fie dată înapoi, vei produce în mod neîndoielnic căldură”[1].

Acest din urmă mod de a aborda fenomenul căldurii este mai apropiat de spiritul baconian, de vreme ce scopul cunoașterii este pentru el unul practic, de „a produce și a introduce o natură într-un corp dat”[55], cu intenția de a transforma corpurile[56] după voința omului.

Legile avute în vedere de Bacon sunt universale în sensul în care în orice corp în care se observă căldură sau orice corp în care vrem să introducem căldură trebuie să instanțieze acel tip de mișcare relevat prin definiția anterioară. Aceasta face posibilă cuprinderea sub ceea ce s-ar putea numi legea căldurii a unui

[54] *Noul Organon*, II, af. XVII, p. 133.
[55] *Noul Organon*, II, af. IV, p. 107.
[56] *Noul Organon*, II, af. V, p. 108.

mare număr de fenomene, eterogene din alt punct de vedere. După cum observă Bacon „aceste lucruri, oricât ar fi de eterogene şi de străine unul de altul, concordă în forma sau legea care determină căldura, etc."[57].

Dacă forma baconiană nu corespunde formei aristotelice, ea pare a se suprapune *cauzei eficiente* din enumerarea cvadripartită aristotelică a cauzelor. Ar fi însă o identificare greşită, contrazisă chiar de textele baconiene. A cunoaşte formele înseamnă pentru Bacon a putea produce şi a introduce „una sau mai multe însuşiri într-un corp dat"[58]. Dar important pentru el este a realiza acest lucru nu atât în „anumite cazuri", nu în „anumite materii (alese dintre acelea care sunt mai susceptibile pentru astfel de efecte)", cât *în orice fel de materie*: „acela care cunoaşte formele prinde unitatea naturii în cele mai diferite materii"[59]. Dacă omul „cunoaşte numai cauzele materiale şi eficiente (care sunt variabile şi trecătoare şi nu constituie propriu-zis decât simple vehicule şi cauze care aduc forma în anumite subiecte) el va putea căpăta, cel mult, câteva rezultate noi într-o materie întrucâtva asemănătoare şi pregătită, dar nu va avea puterea să strămute graniţele superioare ale lucrurilor (*rerum terminos altius fixos non movet*)"[60].

Prin urmare cauzele eficiente sunt punctuale, „valabile" doar în interiorul unei aceleaşi categorii de fapte, pe care, în plus, nu reuşeşte să le modifice în chip esenţial, după scopurile omului. Cauza eficientă „trebuie să fie concepută totdeauna

---

[57] *Noul Organon*, II, af. XVII, p. 133.
[58] *Noul Organon*, II, af. I, p. 105.
[59] *Noul Organon*, II, af. III, p. 106.
[60] *Ibidem*.

numai ca vehiculul (*vehiculum*) sau ca purtătorul (*deferens*) formei"[61] într-un anumit caz.

Mai mult, atenția exagerată acordată cauzelor eficiente poate avea drept efect „rătăcirea intelectului", cu alte cuvinte îndepărtarea de forme ca adevăratul şi unicul scop al cercetării şi identificarea lor cu acele cauze eficiente[62].

Pentru a salva caracterul productiv al formei şi a o delimita totodată de simpla cauză eficientă, unii autori au folosit termenul de *cauză eficientă intrinsecă*: „Din diviziunea canonică a cauzelor aristotelice ... el [Bacon – n.n.] pare a adopta noțiunea unei cauze eficiente intrinseci (*intrinsic efficient cause*) care, prin faptul că este inerentă materiei, dă seama de actualizarea (*appearance*) şi transformarea ei şi, prin urmare, deschide calea posibilităților umane de manipulare"[63].

Deşi definită operativ, forma baconiană nu prezintă şi ceea ce s-ar putea numi valențe practice, ceea ce era în intenția autorului. Faptul că definiția căldurii rămâne ambiguă din punct de vedere practic este relevat chiar de expresiile care intervin în cadrul acesteia, atunci când Bacon consideră, de exemplu, că din mişcare „parte" trebuie „să ia o direcție", cealaltă „parte" urmând „a fi dată înapoi". Aceste „părți" nu sunt cuantificate şi nici cuantificabile la Bacon, ca urmare a neglijării factorului matematic în explicarea naturii. Inutil de adăugat că nimeni nu a „obținut" căldura pornind de la definiția pe care Bacon a dat-o acesteia.

---

[61] *Noul Organon*, II, af. XXIII, p. 143-144.

[62] *Ibidem*, p. 144.

[63] A. Pérez-Ramos, *op. cit.*, p. 107. Păstrarea contextului aristotelic al discuției poate fi însă înşelătoare. Până la urmă nici o specificare nu va putea transforma o cauză eficientă în sens aristotelic (cf. exemplelor: tatăl, medicul, sfătuitorul, sculptorul, etc.) într-una *intrinsec* eficientă în sensul atribuit de Pérez-Ramos lui Bacon. Este vorba de cu totul alte entități avute în vedere de cei doi.

I.3.2. Inducția baconiană

Acum, în ce constă acea **inducție** menită a ne conduce la descoperirea formelor prezentate anterior? Procesul inductiv trebuie să fie precedat, consideră Bacon, de alcătuirea unei *istorii naturale și experimentale* – fără nici un plan inițial și fără vreo judecată prealabilă asupra cazurilor –, în fond de o culegere a tuturor cazurilor care pot avea tangență cu natura (însușirea) a cărei formă este cercetată.

Urmează apoi o clasificare a acestor cazuri în forma unor *tabele de prezență*, *de absență* și *de variație* (sau de prezență graduală) a însușirii respective. Inducția propriu-zisă intervine abia în acest moment și constă în a găsi „o astfel de însușire, care este totdeauna prezentă sau absentă o dată cu însușirea dată, și totdeauna crește și descrește cu ea"[64].

În continuare, printr-o stabilire în trepte date de diferențe specifice, se obține definiția prezentată anterior pentru forma căldurii. Intervin ulterior și alte prescripții metodologice menite a transforma inducția într-un instrument sigur de cunoaștere, dintre care numai cazurile prerogative[65] sunt prezentate de Bacon, altele,

---

[64] *Noul Organon*, II, af. XV, p. 132.

[65] Ceea ce astăzi s-ar numi experimente cruciale. Importanța acestora este dată de faptul că, în mod normal, „fiecare corp conține în sine multe forme de însușiri unite într-o stare concretă", rezultatul fiind că „una o respinge, o apasă, o frânge și o subjugă pe alta, și astfel formele particulare sunt întunecate". Dar, și este cazul cu aceste instanțe speciale, „găsim anumite obiecte în care însușirea cercetată le întrece pe celelalte în vigoare, fie prin absența piedicilor, fie prin dominarea exercitată de propria lor putere". Prin urmare, „cazuri de acest fel arată în mod izbitor forma". Inutil de adăugat că „și în aceste cazuri trebuie ... să ne ferim de graba intelectului" (*Noul Organon*, II, af. XXIV, p. 145).

cum ar fi ajutoarele inducţiei (*adminiculis inductionis*) etc. urmând a constitui obiectul unor lucrări care nu au mai fost scrise.

Pentru a cuprinde întreaga semnificaţie a metodei inductive la Bacon este necesar să realizăm o raportare a acesteia la acele elemente istorice semnificative, pe de o parte, la modelul aristotelician al ştiinţei şi la dialectica scolastică, pe de altă parte, la înţelesul pe care i-l conferă iniţial inducţiei însuşi Aristotel.

Semnificaţia inducţiei pentru cunoaştere se stabileşte, deci, mai întâi, prin raportare la modul de constituire a ştiinţei în viziune aristotelică. Obţinerea formelor, în viziunea lui Bacon, se desfăşoară gradual, treptat, iar definiţia naturii cercetate la care se ajunge este stabilită, fireşte, la finalul acestui proces, reprezentând rezultatul acestuia.

Bacon îl acuză pe Aristotel că a inversat această modalitate de operare, singura care îi este proprie ştiinţei. Imaginea invocată în acest sens de Bacon este deosebit de sugestivă: „Există şi pot exista două căi pentru a cerceta şi descoperi adevărul. Una se înalţă ca într-un zbor de la datele simţurilor şi de la faptele particulare la propoziţiile cele mai generale, şi stabileşte şi descoperă din aceste principii, socotite ca un adevăr de nezdruncinat, propoziţiile mijlocii. Aceasta este calea întrebuinţată azi. Cealaltă scoate propoziţiile din datele simţurilor şi din faptele particulare, ridicându-se continuu şi gradual, pentru a ajunge, în cele din urmă, la propoziţiile cele mai generale. Aceasta este calea adevărată, dar încă neîncercată”[66].

---

[66] *Noul Organon*, I, af. XIX, p. 38. Această gradualitate în stabilirea concluziilor inducţiei este privită de mulţi dintre interpreţi ca fiind unul dintre puţinele merite sigure ale metodologiei baconiene a ştiinţei: „După tot acest pasiv [dat de elementele critice la adresa lui Bacon – n.n.], să trecem totuşi la

Concluziile silogismelor apar de aceea ca fiind arbitrare, neavând legătură cu lucrurile însele, ceea ce lasă loc liber în cele din urmă disputelor dialectice, care în viziunea lui Bacon, nu stabilesc diferențe adevărate în cadrul naturii ci poartă doar asupra termenilor. Nici măcar subtilitatea acestor dispute nu este subiect de mândrie, căci „finețea naturii depășește în multe privințe finețea argumentării"[67].

Apoi, să remarcăm că inducția, la Aristotel, se realizează printr-o enumerare simplă: se trec în revistă toate cazurile (cunoscute) în care o anumită circumstanță (absența fierei) însoțește fenomenul (longevitatea) a cărui cauză era cercetată. Ceea ce înseamnă că Aristotel se limita la cazurile încadrate de Bacon în tabelul prezenței. Din această perspectivă, apelul la experiențe negative (utilitatea acestora în cadrul cunoașterii)

activul lui Bacon faptul de a fi recunoscut cu justețe anumite caracteristici ale unei metode inductive sănătoase. El nu doar a cerut – ceea ce era relativ banal – să se înceapă prin îndepărtarea prejudecăților, «idolii» cum îi numește el, pentru ca apoi să recomande să se multiplice observațiile și experiențele, iar acestea să fie menționate cu precizie în scris și clasificate în «tabele». Mai ales, el a sesizat foarte bine: 1) că cercetarea inductivă trebuia să procedeze în mod încetinit, să nu se ridice decât treaptă cu treaptă pe scara «axiomelor» (el numește astfel toate legile, oricare ar fi gradul lor de generalitate) și că trebuia ca «interpretările» prudente să ia locul «anticipațiilor» premature; 2) că inducția nu era concludentă decât în sens negativ, un singur fapt contradictoriu fiind suficient pentru a o nărui, în vreme ce o acumulare de cazuri favorabile nu este decisivă, ceea ce impune metodei să înainteze prin eliminare: de unde rolul jucat de *experimentum crucis*" (R. Blanché, *op. cit.*, p. 39). Anterior, și unul dintre primii biografi moderni ai lui Bacon, Charles de Rémusat, atribuia același unic merit inducției baconiene: „În loc de a se ridica dintr-odată la cele mai înalte generalități, aceasta [inducția – n.n.] trebuia să urce pas cu pas pe treptele generalizării. În aceasta constă (...) poate singura sa descoperire" (*Bacon*, p. 309).

[67] *Noul Organon*, I, af. XXIV, p. 39.

poate fi considerat o descoperire a lui Bacon[68], inducția aristotelică apărând ca un caz limitat și imperfect al inducției sale. Deși nu aduce în discuție numele lui Aristotel, trimiterea lui Bacon este în acest sens clară: „este rea inducția care conclude principiile științelor prin simplă enumerare și nu aplică excluderi, soluții sau separări, așa cum există în natură"[69].

Pentru a încheia o sumară analiză a inducției baconiene, mai trebuie observat și faptul că Bacon nu își pune problema valabilității inducției (după cum am văzut, nu o interoghează niciun moment în pretenția sa de instrument cognitiv[70], ci doar prezintă diferitele mecanisme / trepte ale acesteia) și nici pe cea strâns legată de aceasta a înțelegerii sale ca un (eventual) raționament constrângător din punct de vedere logic. El nu se întreabă dacă *toate* cazurile dintr-o anumită clasă au fost observate, ci consideră *de facto*, necritic, că așa stau lucrurile și că o concluzie validă poate fi obținută. Ca urmare a prezenței acestei premise, implicite, în cadrul demersului baconian,

---

[68] E. Bréhier, *op. cit.*, p. 37.

[69] *Noul Organon*, I, af. LXIX, p. 58.

[70] După cum just observa Cournot acum mai bine de un secol, „Bacon face apel fără încetare la observație, experiență, analogie, inducție; dar el nu oferă deloc teoria filosofică a inducției și pe cea a analogiei: el nu sesizează principiul rațional pe care se întemeiază probabilitatea filosofică și care ne permite să extragem din experiență mai mult decât există, și chiar infinit mai mult decât există în experiența însăși." Verdictul ulterior este însă prea dur, mai ales în lumina celor pe care le vom adăuga în continuare: „După ce a demolat peripatetismul, el cade fără să își dea seama în formalismul peripatetician; și făcându-și despre procedeul inductiv, cel puțin în practică, aproximativ aceeași idee ca Aristotel despre *epagoge*, el pare a nu vedea în acesta decât un instrument de a opera separația sau selecția generalităților și particularităților" (*op. cit.*, p. 568).

inducția devine mai mult o *analiză* a experienței decât un *raționament* făcut *plecând de la* experiență[71].

Este și aceasta o consecință a modului în care este privit intelectul de către Bacon, ca un receptacol pasiv, neavând nici un rol amplificator-constructiv în cadrul cunoașterii (în afara organizării generale a experienței).

I.4. Scurte aprecieri finale, cu o revenire asupra modernității filosofiei baconiene

În ciuda rolului pasiv *al intelectului*, idealul cognitiv al lui Bacon poate fi caracterizat ca un ideal al cunoașterii *prin act* sau, cum a mai fost numit, un ideal *ergetic* de cunoaștere[72]. Pentru Bacon „este mai sigur a începe și a clădi științele de la acele temelii care se referă la practică și deci a lăsa partea activă să desemneze și să determine însăși partea teoretică"[73]. El se opune astfel unui ideal *contemplativ* sau *speculativ* (de la *speculum* = oglindă), care caracteriza cunoașterea antică și medievală: „indiferent dacă obținem cunoașterea din impresii senzoriale, sau

---

[71] A se vedea în această privință articolul despre inducție din *Dicționarul de filosofie și logică* al lui A. Flew.

[72] Cf. A. Funkenstein, *Teologie și imaginație științifică...*, pp. 262-263. Nu am invocat aici și un termen sinonim întrebuințat de Funkestein, cel de ideal al cunoașterii *prin construcție*, din cauza conotațiilor sale, care ar putea face să credem că este vorba de un *intelect* cu această funcție. La Bacon, subliniem încă o dată, nu intelectul este constructiv, ci însăși experiența. Intelectul, cum am văzut, nu trebuie să intervină cu anticipări ale naturii.

[73] *Noul organon*, II, af. IV, p. 107.

prin iluminare, sau iarăşi prin introspecţie, cunoaşterea sau adevărul *este găsit, nu construit* (subl. ns.)"[74].

Dar acest *ideal cognitiv operativ* nu este materializat la Bacon, aşa cum ne-am aştepta, într-o fizică mecanică, ci în *alchimie* sau *magie*[75]. În viziunea sa, mecanismele construite de oameni sunt imperfecte raportate la ceea ce se poate numi laboratorul naturii, la procesele ce decurg din însăşi constituţia naturală a corpurilor, i.e. a formelor. Invenţiile oamenilor, oricât de ingenioase ar fi, sunt până la urmă artificiale şi nu reproduc decât parţial ceea ce se produce în mod firesc în cadrul naturii.

Alchimistul, apelând la substanţe din cadrul naturii, pentru a obţine o altă substanţă (exemplul favorit al lui Bacon este obţinerea aurului, un laitmotiv al alchimiei din toate timpurile), este singurul care se poate substitui divinităţii, a cărei operă continuă este natura însăşi. De fapt, în cadrul diferitelor discipline practice (arte) omul nu poate să facă apel decât tot la aceleaşi forme sau forţe care sunt elementele ireductibile ale

[74] A. Funkenstein, *op. cit.*, p. 263.

[75] A. Pérez-Ramos vorbeşte, cu îngăduinţă am zice noi, despre „promisiunile faustice ale ştiinţei baconiene cu privire la manipularea neîngrădită a domeniului material" (*op. cit.*, p. 117). Graham Rees este mult mai tranşant în această privinţă: „Teoria lui Bacon cu privire la substanţă şi la structura universului îşi trădează obârşia prin noţiuni ca sulf şi mercur [substanţele tangibile sau dense aflate la baza universului – n.n.], căci el şi-a construit teoria având în minte mai cu seamă unele dintre ideile fizicianului, chimistului şi filosofului Paracelsus" („Bacon's speculative philosophy", în M. Peltonen (ed.), *The Cambridge Companion to Bacon*, pp. 127-128). Ideile lui Paracelsus par a suferi totuşi un proces de secularizare, căci „Bacon îndepărtează substanţele lui Paracelsus de contextul lor scriptural şi nu încearcă în mod *explicit* să legitimeze doctrinele cosmologice prin prezentarea lor ca lecturi infailibile ale Genezei" (*ibidem*, p. 132).

oricărei stări din natură, într-un mod care speră să poată reproduce însăşi *procesualitatea* inerentă naturii.

Idealul cognitiv al lui Bacon reintroduce, paradoxal, în opoziţie cu intenţia sa iniţială, *finalismul* în cunoaştere. Căci aşa cum la Aristotel „arta imită natura"[76] (şi iată un alt element care nuanţează raportul – aparent de strictă delimitare negativă – dintre Bacon şi Stagirit), tot astfel ştiinţa baconiană va avea până la urmă acelaşi scop, relevând un cert „optimism epistemologic"[77].

Dar – şi acest aspect este esenţial – nu este vorba de un finalism care să intervină în vreun fel în procesul cercetării ştiinţifice, i.e. de un finalism „operaţional", căci cauzele finale sunt excluse de la bun început din maniera în care este proiectată

---

[76] *Fizica*, 194 a 21. Fireşte, viziunea aristoteliciană este mai complexă – vezi *Fizica* 199 a 15: „La modul general, arta fie execută ceea ce natura este neputincioasă a produce, fie o imită".

[77] Un fragment din *De augmentis* este sugestiv în sensul celor spuse anterior: „Dar există (...) şi o altă eroare, şi mai subtilă, care s-a furişat în mintea omenească, şi anume aceea de a considera arta doar ca o asistentă a Naturii (*additamentum quoddam Naturae*), având într-adevăr puterea de a termina ceea ce Natura a început, de a o corecta atunci când greşeşte ori de a o elibera atunci când este înlănţuită, dar sub nicio formă neputând a o modifica, transmuta şi transforma în mod fundamental pe aceasta (*penitus vertere, transmutare aut in imis concutere*). Iar asta a generat o deznădejde prematură în întreprinderile omeneşti; în timp ce omul ar trebui, din contră, să fie întru totul încredinţat că artificialul nu diferă de natural în formă sau esenţă (*non Forma aut Essentia*), ci doar în cauza eficientă, prin aceea că omul nu are vreo altă putere asupra Naturii cu excepţia mişcării; el poate să pună corpurile naturale laolaltă sau poate să le separe şi, prin urmare, oriunde situaţia permite unirea sau separarea corpurilor naturale, prin alăturarea – cum se spune – celor active cu cele pasive, omul poate orice (*omnia potest homo*), în vreme ce în cazurile în care aceasta nu este posibil el nu poate face nimic" (*apud* A. Pérez-Ramos, *op. cit.*, pp. 119-120).

cunoaşterea lucrurilor. Este deci vorba, aşa-zicând, de un finalism „proiectat", care ţine de un ideal sau de un stadiu ultim al cunoaşterii, în fond de o apropiere a celui care cunoaşte de natură în calitatea acesteia de operă sau lucrare a lui Dumnezeu, după imaginea utilizată chiar de către Bacon.

Revenind, cum spuneam, modelul cunoaşterii practice nu este pentru Bacon cel al producerii mişcării mecanice, ci acela al transformărilor chimice a corpurilor. Structurile mecanice evidenţiate în descrierea operativă a formelor nu au drept scop mecanicul ca atare, structura mecanică a corpurilor (prin intermediul formelor care sunt conţinute în acestea) din perspectiva unui funcţionalism mecanic, ci posibilitatea ca, reproducându-le, să putem crea însuşiri asemănătoare în alte corpuri, în definitiv de a transfera însuşiri de la un corp la altul.

Deşi nu a ajuns propriu zis la o concepţie mecanicistă asupra naturii, Bacon se înscrie în tendinţa epocii de abandonare a concepţiei unui univers ierarhizat având la bază ordinea naturală a speciilor, concepţie esenţial calitativă, în favoarea unei doctrine a universului guvernat de forţe şi legi naturale[78].

Cum am mai spus, fizica lui Bacon nu este însă nici una cantitativă; ea rămâne un hibrid între viziunea mecanicistă şi cea calitativă asupra universului, în fapt nici calitativă în sens clasic, nici mecanicistă în sens modern. Nici calitatea nu se explică prin calitate ca atare, ci prin aspecte de ordin cvasi-mecanic, nici structura mecanică nu este dezvăluită „pentru sine", ci pentru o revenire în planul calităţii (structura mecanică nu devine

---

[78] G. Buchdahl, *Metaphysics and Philosophy of Science*, p. 53.

independentă de forma în care este evidenţiată, şi ca atare o sursă autonomă de cunoaştere, cu aplicaţii în afara însuşirilor corpurilor).

Partea cea mai modernă – din punct de vedere strict filosofic – a filosofiei lui Bacon nu este atât metodologia inductivă, cât critica iluziilor cunoaşterii omeneşti prin celebra sa teorie a idolilor. Amintita metodologie este fără doar şi poate semnificativă pentru istoria ştiinţei, dar ea se bazează – în linii generale – pe acelaşi concept al realităţii ca şi predecesorii săi. Mai mult, din dorinţa de a evita aparatul teologiei scolastice, Bacon sărăceşte acest concept într-atât, încât el ar putea fi considerat cel al unui realism naiv. În plus, problema subiectului, a structurilor, facultăţilor şi limitelor cunoaşterii sale, centrală în filosofia modernă, este pentru el inexistentă, individul reducându-se la un „contabil" sârguincios al formelor realităţii. Credem că este simptomatic în acest sens faptul că pentru Bacon cunoaşterea se dobândeşte cu ajutorul unor tabele.

Dar, cum am văzut, chiar din perspectiva ştiinţei Bacon a fost contestat ca fiind deschizătorul unei noi epoci. Lipsa unei inserţii a matematicului în realitate – atât în sensul schiţării unei fizici matematice, cât şi în cel al necesarelor consecinţe pentru ontologie – se face simţită la fiecare pas. Această inserţie, tipică modernităţii, nu reprezintă o simplă aplicare a matematicului la lumea obiectelor fizice (concomitent cu încălcarea celebrei cutume metodologice aristoteliciene), ci este expresia rolului activ al individului uman în configurarea unui alt concept al realităţii materiale, însoţită corespunzător de o nouă imagine de

sine. Or, această nouă legătură a individului cu realitatea şi cu sine lipseşte, cum am văzut, la Bacon.

Este interesant apoi faptul că Bacon a fost criticat în secolul trecut atât pentru deficienţele imaginii sale asupra ştiinţei, cât şi pentru valenţele şi forţa acesteia. Astfel, neopozitiviştii şi popperienii, în general toţi filosofii secolului XX care contrapuneau cunoaşterea ştiinţifică propoziţiilor lipsite de sens (în viziunea lor) ale metafizicii, considerau concepţia lui Bacon un model pentru ceea ce ştiinţa *nu* a fost şi *nu* va fi niciodată, i.e. un fel de cunoaştere obţinută prin observaţie, un proces de acumulare nestructurată a datelor. Paradoxal, pentru filosofii care au criticat cunoaşterea ştiinţifică ca urmare a nenumăratelor ei „păcate" în formarea spiritului modern, gândirea baconiană a reprezentat *tocmai configurarea esenţei* ştiinţei, încheierea ei necesară în planul operativităţii, al procedurilor reuşite de manipulare a naturii, al tehnologiei în genere[79], având drept efecte nu o apropiere de natură, ci o înstrăinare de aceasta.

[79] P. Rossi, „Bacon's idea of science", în M. Peltonen (ed.), *The Cambridge Companion to Bacon*, pp. 43-44.

capitolul

II

Modernitatea filosofiei lui René Descartes – aspecte fundamentale

Precizări. În opinia noastră, două aspecte sunt reprezentative pentru cotitura înfăptuită de Descartes în filosofie: 1) instituirea lui *Ego cogito* ca instanţă primă de validare a adevărului, dublată de dezvoltarea unei metodologii de inspiraţie matematică (expusă pe scurt în *Discurs despre metodă*; un demers identic, mult extins, însă doar parţial finalizat, este cel anterior din *Reguli utile şi clare*), care se bazează pe relevarea acelor entităţi absolut certe date în intuiţie – altfel spus, identificarea *ideilor clare şi distincte*; strâns legată de această perspectivă este şi stabilirea distincţiei fundamentale între cele două substanţe, *res cogitans* şi *res extensa*, care permite ulterior eliminarea elementului calitativ din natură (identificat cu formele substanţiale şi calităţile sensibile de sorginte scolastică), omogenizarea acesteia (esenţa naturii este dată doar de atributul întinderii) şi reducerea raţionalului din lucruri la legitatea de tip matematic, punându-se astfel bazele metafizice ale ştiinţei moderne a naturii (ale fizicii matematice); 2) încercarea de construcţie pe baze deductive a unui *sistem* al întregii noastre cunoaşteri (vezi metafora arborelui cunoaşterii utilizată de Descartes în *Principiile*

filosofiei), i.e. de impunere a conceptului de sistematicitate aşa cum va fi el înţeles şi dezvoltat de modernitate, pornind de la subiectul cunoscător şi nu de la lucruri, iniţiind – cel puţin în parte – ceea ce Kant va numi ulterior revoluţia copernicană în filosofie[80].

Vom aborda cel dintâi aspect prin prisma unei analize filosofice amănunţite a două dintre conceptele cheie ale doctrinei carteziene: cel de idee şi cel de *cogito*. Cel de-al doilea aspect va fi schiţat în încheierea consideraţiilor noastre privitoare la filosofia lui Descartes.

II.1. Teoria carteziană a ideilor

II.1.1. Elemente sumare pentru o încadrare istorică problemei

Cu referire strict la ceea ce se poate numi o teorie modernă a ideilor, s-a remarcat că versiunea carteziană a acesteia „stă la originea nu doar a teoriei ideii la Spinoza şi Leibniz, ci şi a celor ale lui Locke şi Hume"[81]. Cu alte cuvinte, nu avem de a face aici cu un termen ce poate fi circumscris doar raţionalismului – definitoriu deci pentru acesta –, ci şi empirismului. Fără

[80] Alături de filosofia transcendentală kantiană, încercările idealismului clasic german pot fi citite şi ele ca reiterări *sui generis* ale proiectului cartezian, pentru a nu mai aminti şi de demersul fenomenologic husserlian de configurare în prima jumătate a sec. XX a unei filosofii ca ştiinţă riguroasă, care va include şi o nouă lectură a lui Descartes (ce se constituie şi într-o revendicare de la gândirea acestuia) în *Meditaţiile carteziene*.

[81] J. Wahl, *Tableau de la philosophie française*, p. 31.

îndoială că aceasta înseamnă totodată şi existenţa unui spectru larg de raportări, unele elemente ale teoriei fiind preluate ca atare, în timp ce altele sunt respinse, uneori cu vehemenţă[82]. Din această perspectivă, raportarea duală a lui Locke la Descartes este reprezentativă, şi ea poate fi constatată cu uşurinţă chiar din *Epistola către cititor* care deschide *Eseul asupra intelectului omenesc*, unde el precizează sensul în care înţelege expresia carteziană de „idee clară şi distinctă"[83].

Dacă este să ne exprimăm tranşant, *aspectul esenţial de ruptură* cu teoria tradiţională a ideilor inaugurat de Descartes este dat de faptul că ideile nu mai sunt definite în prim reflex ontologic ca ţinând de lucruri sau de Dumnezeu, ci în legătură cu mintea omenească, ca expresii, moduri concrete în care aceasta cunoaşte lucrurile. Altfel spus, relaţia cu subiectul cunoscător este cea care le defineşte în primă instanţă, ea le atestă în mod originar realitatea, urmând ca de la această primă mişcare să se pornească într-un demers cognitiv de recuperare, de sesizare a fiinţei tuturor lucrurilor, inclusiv de stabilire a existenţei lui Dumnezeu.

Termenul *idéa* apare atât la Platon, unde este echivalat cu cel de *eídos* şi de unde va fi preluat de Aristotel, cunoscând prin această trecere, s-a afirmat, o accentuare a aspectului vizibil în dauna celui pur raţional sau inteligibil, în măsura în care Aristotel îl va identifica pe alocuri cu *morfē*, i.e. cu formă sau configuraţie. Heidegger a considerat însă că în esenţa sa acest fenomen începuse deja la Platon, cu referire directă la mitul peşterii.

---

[82] Este binecunoscută critica pe care Locke o aduce teoriei carteziene a ideilor înnăscute.

[83] J. Locke, *Eseu...*, *ed. rom.*, pp. 8-9.

Esenţial este faptul că, în orice accepţie le-am considera (fie ca Idei platonice sau ca forme aristotelice inseparabile ontologic de materie), ideile constituiau în ultimă instanță realitatea lucrului, o realitate independentă de individul cunoscător şi imuabilă. Aspectul logic al problemei era inseparabil de sensul metafizic care se dădea acestor idei.

Acest aspect se păstrează ulterior în tomism, cu necesarele coloraturi teologice. Astfel, răspunzând la întrebarea dacă există Idei, Thoma va răspunde că „e imperios necesar să credem că în mintea Dumnezeirii există Idei". Excursul istoric al lui Thoma este edificator în această privință: „Într-adevăr, în greceşte este termenul *idéa*, care în limba latină corespunde termenului *forma*. Prin Idei se înțeleg formele unor lucruri existente prin ele însele. Ori forma unui lucru existent în afara lui poate avea două roluri, fie pentru a servi drept exemplar al acestei zise forme, fie pentru a fi un principiu de cunoaştere în privința ei, în conformitate cu ce se spune despre ele că sunt formele fiinţelor cognoscibile ce se află în făptura care le cunoaşte"[84].

Aici este vorba doar de un aparent aspect gnoseologic. Thoma are în vedere modalitatea în care *Dumnezeu*, şi nu omul, cunoaşte lucrurile: „ca principiu de cunoaştere Ideea se referă la tot ce cunoaşte Dumnezeu, ea nu-i realizată în funcție de temporalitate, ci are raport cu tot ce se cunoaşte De Dumnezeu pe baza noțiunilor proprii şi faptului că sunt cunoscute de el ca obiecte speculative"[85].

[84] Thoma d'Aquino, *Summa theologiae. Despre Dumnezeu*, II, q. XV, *ed rom.*, p. 262.
[85] *Ibidem*, p. 267.

La Descartes în schimb *idéa* devine *idea sive cogitatio* sau *idea sive perceptio*: idee sau gând sau percepție. Cum arată Jean Beaufret, „Eu" din „Eu gândesc" o „percepe", adică o readuce (mereu, am adăuga noi) în el pentru a o pune la încercare dacă este sau nu „demnă de el", adică dacă a fost trecută „prin prisma rațiunii". După cum subliniază Beaufret, „din această perspectivă, care ar fi fost tot atât de derutantă pentru scolastici pe cât ar fi fost de stupefiantă pentru gândirea greacă, fondul adevărului este imanența subiectului sigur de sine. Nimic nu este *solidum* decât referitor la *solum firmum* care este *ego cogito*"[86].

Două precizări se impun. Pe de o parte, prin această modificare a punctului de plecare în investigația filosofică are loc o deplasare a centrului de greutate al filosofiei dinspre ontologic spre gnoseologic, epistemologic şi metodologic. Cum am spus şi anterior, ceea ce va fi interogat la început nu este lucrul în însăşi ființa sa, ființa sa ca atare, ci modul în care acel lucru este reflectat în ideea pe care o am despre el. Se poate spune că ființa lucrului va rezulta, va fi „dedusă" plecând de aici, se va conforma constrângerilor impuse de un intelect aflat în căutarea formulării conceptuale a propriei evidențe cognitive. Problemele esențiale ale filosofiei devin astfel cele ale facultăților omeneşti de cunoaştere, ale obiectelor acestei cunoaşteri şi ale căilor prin care ele sunt cunoscute, precum şi ale unei metodologii care să permită atât descoperirea adevărului, cât şi prezentarea acestuia într-o formă sistematic-ştiințifică.

Pe de altă parte, după cum s-a remarcat, acest mod de a concepe ideile îl ajută pe Descartes să depăşească momentul

[86] J. Beaufret, *Lecții de filosofie*, vol. I, pp. 147-148.

sceptic sau al îndoielii în cunoaştere. Te poţi îndoi dacă ceea ce îţi reprezinţi prin ideea ta există cu adevărat în realitate, dar nu te poţi îndoi de faptul că posezi *acea idee*. Bineînţeles, se poate obiecta că Descartes nu a făcut altceva decât să deplaseze punctul de declanşare a scepticismului în cunoaştere, din moment ce pasul următor după stabilirea *cogito*-ului ca prim principiu în cunoaştere este urmat de apelul la divinitate în calitatea acesteia de garant al percepţiilor noastre clare şi distincte. Or, în măsura în care se consideră că acest pas nu este valid din punct de vedere logic (generând ceea ce s-a numit cercul vicios cartezian), se poate aprecia că întregul său demers împotriva scepticismului dă în cele din urmă greş.

Într-un anumit sens, Descartes se situează între concepţia clasică şi cea empiristă (care, cum am văzut, îi datorează mult) în privinţa ideilor şi are afinităţi cu ambele. Deşi definită în orizontul gnoseologic al modurilor gândirii (*modi cogitandi*), ideea păstrează capacitatea de a conţine ceva ferm, cunoscut clar şi distinct printr-o inspecţie a raţiunii, ceva ferm de la care se poate pleca în (re)construcţia cunoaşterii. Din această perspectivă, s-a putut afirma că, împotriva empiriştilor, „care fac să apară (*font dériver*) perfectul din imperfect, Descartes situează perfectul ca originar. Este în fapt aceeaşi schemă raţionalistă a lumii, pe care o găsim la Platon sau la Descartes. Singura diferenţă constă în aceea că, îmbogăţind-o pe aceasta cu concepţiile lui Plotin şi Sf. Augustin, Descartes identifică perfectul şi infinitul”[87]. Cu alte cuvinte, ca şi la Platon, ideile pot desemna în cele din urmă naturi adevărate şi imuabile (deşi, cum

[87] J. Wahl, *op. cit.*, p. 25.

am amintit, adevărul acestora devine în primă instanță imanent subiectului cunoscător și nu mai este postulat ca fiind transcendent acestuia), spre deosebire de ceea ce se va întâmpla ulterior la Locke și Hume[88].

II.1.2. Conceptul cartezian de idee

În măsura în care nu pot avea „nici o cunoștință despre ceea ce este în afara mea decât prin intermediul (*par l'entremise*) ideilor lor pe care le am în mine, va declara Descartes, mă feresc să raportez judecățile mele în mod direct (*immediatement*) la lucruri și să le atribui ceva pozitiv [ceva adevărat – n.n.] pe care să nu-l fi perceput înainte în ideile lor"[89]. Ideile devin la el instanța mijlocitoare prin care ajungem la lucrurile însele. Cu alte cuvinte, „spiritul nu are contact direct decât cu propria sa ființă. El nu parvine la lucruri decât prin ceea ce își reprezintă din ele în propria sa interioritate"[90].

Dacă este să ne raportăm la *Principiile filosofiei*, pentru Descartes există două categorii de gânduri[91], două moduri ale gândirii (*modi cogitandi*): unul constă în a percepe prin intelect (*perceptio, sive operatio intellectus*; *appercevoir par l'entendement*[92]), celălalt din auto-determinările voinței (*volitio, sive operatio voluntatis*). Astfel a simți, a imagina și a concepe

[88] *Ibidem*, p. 31.
[89] *Scrisoare către Gibieuf*, AT, III, 474.
[90] J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, P.U.F., Paris, 1945, p. 77.
[91] *Principiile filosofiei*, Partea I, § 32 (AT, VIII, 17; AT, IX_B, 39).
[92] În traducerea franceză a originalului latin realizată în timpul vieții lui Descartes și verificată de acesta.

lucruri pur inteligibile (*pure intelligere*) nu constituie decât diferite moduri de a percepe (*modi percipiendi*), toate instanțierile lor alcătuind prima categorie, în vreme ce a dori, a crede, a urî, nega, a sta la îndoială sunt moduri diferite de a vrea (*modi volendi*).

Anterior, în *Meditații metafizice*, Descartes oferise o diviziune asemănătoare a gândurilor, considerând că printre acestea „unele sunt ca nişte imagini ale lucrurilor, şi doar lor le este potrivit cu adevărat numele de idee: ca atunci când îmi reprezint un om, sau o himeră, sau cerul, sau un înger, sau pe însuşi Dumnezeu"[93]. Celălalt gen de gânduri conține voințele sau afectele şi judecățile, şi presupune o relație, fie între spirit şi un obiect al acțiunii sale, fie între două idei legate într-o judecată.

Mai multe aspecte legate de concepția carteziană asupra ideilor merită să fie aduse în discuție. Unul dintre acestea ar fi *falsitatea ideilor*. Astfel, ideile, „dacă le luăm în considerare doar în ele însele, ... nu pot fi – propriu-zis – false". Ideea de capră, spune Descartes, este la fel de adevărată ca aceea a unei himere. Doar în momentul în care leg mai multe idei într-o judecată mă confrunt cu problema falsității, doar predicația deschide spre problema falsității.

Aici predicația trebuie înțeleasă într-un sens mai larg. Ea nu desemnează doar atribuirea obişnuită de predicate, de tipul „acest câine este negru", ci mai ales atribuirea unei existențe veritabile obiectului gândirii, în afara subiectului cunoscător. Din această perspectivă, ideea bucății de ceară aşa cum mi-o reprezint în mod obişnuit nu este falsă, dar a afirma că bucata de ceară are în sine acele calități, că ea există ca atare în afara mea este o

[93] *Meditații*, AT, IX, 29.

judecată falsă. Doar în urma unei inspecții a spiritului se va putea stabili ce este acea bucată de ceară în sine, și anume tot ceea ce ține de modurile întinderii, întrucât atributul esențial al lucrurilor corporale este tocmai întinderea. Regăsim aici și un element care devine pregnant în cadrul demonstrației existenței lui Dumnezeu, și anume faptul că pentru Descartes existența este un atribut, o însușire sau o perfecție după cum se exprimă el cu referire la Dumnezeu.

Apoi, din punct de vedere al *calității cognitive* a ideilor, acestea pot fi la Descartes de trei tipuri: idei obscure și confuze; idei clare, dar nu și distincte; idei clare și distincte. A cunoaște un lucru înseamnă a avea o percepție sau o idee *clară și distinctă* a acelui lucru.

Dar, trebuie remarcat, modul în care Descartes definește aceste atribute nu este el însuși foarte precis, foarte... clar: „Numesc clar ceea ce este prezent și evident unui spirit atent, așa cum spunem că vedem clar obiectele, atunci când prezente fiind ochilor noștri acționează destul de puternic asupra lor și sunt predispuse a fi privite; și distinct, ceea ce este atât de precis și diferit de toate celelalte, încât nu conține în sine decât ceea ce apare vădit”[94].

Exemplul dat de Descartes pentru o idee clară, dar nu și distinctă, este cel al durerii, când subiectul afectat amestecă ceea ce este clar pentru el (senzația), cu judecăți asupra a ceea ce există în partea vătămată a corpului său, considerând că acest din urmă ceva este asemănător cu senzația de durere. O cunoaștere poate fi clară fără a fi distinctă, dar nu poate fi distinctă fără a fi clară.

---

[94] *Principiile filosofiei*, Partea I, § 45, *ed. rom.*, p. 100.

Neajunsul definiţiei carteziene pentru o idee clară şi distinctă a fost sesizat imediat. Locke va arăta că deşi expresia carteziană utilizează termeni care sunt frecvenţi şi familiari oamenilor, aceştia nu îi conferă un înţeles exact, acelaşi pentru toţi. Locke va prefera să înlocuiască atributule clarităţii şi distincţiei cu calitatea ideii de a fi „determinată". Prin aceasta Locke înţelege că există „un anumit obiect în minte şi, prin urmare, un obiect determinat, adică aşa cum este el acolo văzut şi perceput că este"[95]. Ce va solicita Locke în plus ideii astfel caracterizate va fi o consecvenţă în atribuirea denumirii pentru una şi aceeaşi idee: o idee este determinată atunci când ea este "alipită şi fixată fără variaţie unei denumiri sau unui sunet articulat care trebuie să fie în chip statornic semnul al exact aceluiaşi obiect al minţii, adică al ideii determinate"[96].

În fond Locke este de acord cu Descartes în măsura în care ideile reprezintă tablouri sau imagini ale lucrurilor. Anterior un alt empirist, Thomas Hobbes, acceptase şi el această identificare, dar se arătase nedumerit de înţelesurile pe care le primea în textul cartezian. Astfel că într-una din obiecţiile sale, el va repune în discuţie pasajul din Meditaţia a III-a, unde, după cum am văzut, Descartes afirmase că unele dintre gândurile oamenilor „unele sunt ca nişte imagini ale lucrurilor, *şi doar lor le este potrivit cu adevărat numele de idee* [subl. ns.], ca atunci când îmi reprezint un om, sau o himeră, sau cerul, sau un înger, sau pe însuşi Dumnezeu"[97]. Concret, Hobbes va nega posibilitatea ca îngerii şi, mai ales, Dumnezeu să cadă sub această teorie a ideilor-imagine. Dacă îngerii măcar pot fi reprezentaţi

[95] J. Locke, *Eseu...*, *ed. rom.*, pp. 8-9.
[96] *Ibidem*.
[97] *Meditaţii*, AT, IX, 29.

prin analogie cu creaturile corporale, în cazul lui Dumnezeu acest lucru nu mai este posibil, pentru acesta noi neavând „nicio imagine sau idee"[98].

Răspunzând întâmpinării lui Hobbes, Descartes îi va reproşa acestuia tocmai faptul că nu înțelege prin idei decât „imagini ale lucrurilor materiale zugrăvite în imaginația trupească"; or, el consideră că avertizat îndeajuns că foloseşte numele de idee „pentru tot ceea ce este conceput în mod imediat de către spirit"[99].

Ceea ce va rezulta va fi o redefinire a ideii chiar într-un sens mai larg decât cel inițial, acum fiind cuprinse sub acest concept şi actele conştiente ale voliției: „atunci când vreau ceva şi mă tem de ceva, întrucât eu concep în acelaşi timp faptul că vreau şi mă tem, eu consider această voință şi această teamă în categoria ideilor"[100].

II.1.3. Naturile simple

Unul dintre conceptele-cheie ale filosofiei carteziene la începuturile acesteia este cel de natură simplă, care trebuie înțeles ca o clasă aparte printre ideile pe care spiritul le posedă, în fapt ca înglobând acele elemente ultime pe care se bazează întreaga noastră cunoaştere. El este tematizat insistent de către Descartes în lucrarea sa de tinerețe *Reguli utile şi clare pentru îndrumarea intelectului*, pentru ca ulterior să dispară din terminologia

[98] *Meditații, Al treilea şir de obiecții*, AT, IX, 140.
[99] *Meditații, Răspunsuri la al treilea şir de Obiecții*, AT, IX, 141.
[100] *Ibidem.*

carteziană. Vom oferi în cele ce urmează doar o sumară schiță asupra acestei problematici.

Jean-Luc Marion[101] consideră că acest concept nu constituie doar o simplă inovație terminologică, el anunțând o veritabilă „revoluție epistemologică". Practic, putem generaliza aprecierea anterioară, considerând că întreaga teorie carteziană a ideilor reprezintă o astfel de revoluție.

Urmându-l pe Marion, observăm că o natură simplă are două trăsături specifice: paradoxal, în exprimare apofatică, ea nu este nici natură (în sensul clasic al cuvântului), nu este nici simplă. Ea nu este o „natură", căci în locul lucrului considerat în sine, în conformitate cu *ousia* (esența) sa sau cu *physis*-ul său (natura sa), ea trimite la lucrul considerat cu privire la cunoașterea noastră. După cum spune Descartes, „când considerăm lucrurile cu privire la cunoașterea noastră asupra lor (*in ordine ad cognitionem nostram*) perspectiva noastră este diferită de cea care ar fi fost dacă am fi vorbit despre ele conform modului în care ele există în realitate". Noi nu aprehendăm lucrurile așa cum există ele cu adevărat (*re vera*), după „propriile lor categorii" și „într-o anumită clasă de ființe"; dimpotrivă, ceea ce aprehendăm este primul obiect cognoscibil, oricare ar fi acesta, cu condiția ca acesta să fie cunoscut „cu ușurință" și, ca urmare „în mod sigur". „Naturile" sunt din această perspectivă doar produsele finale ale cunoașterii noastre.

În plus, o natură simplă nu este „simplă" în înțelesul clasic al termenului, așa cum este cazul de exemplu cu un atom

---

[101] Am preluat analiza naturilor simple din J.-L. Marion, „Cartesian metaphysics and the role of the simple natures", în J. Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, pp. 115-139.

sau cu o formă. „Simplicitatea" în cauză aici este pur relativă, desemnând ceea ce apare cel mai simplu pentru intelectul cunoscător. Fiecare corp, de exemplu, este reductibil la trei naturi simple: întinderea, figura şi mişcarea. Dar chiar şi acestea pot fi reduse la elemente mai simple. Figura poate fi privită ca un *compositum* alcătuit din întindere şi o limită, devenind astfel un element complex.

Ce trebuie subliniat în acest context, este că simplicitatea naturilor simple este de natură *epistemologică* şi nu *ontologică*: ea nu este legată de calitatea de esenţă sau de substanţă. După cum arată Descartes în *Reguli*, „neocupându-ne aici de lucruri decât în măsura în care sunt percepute de intelect, numim simple numai pe acelea a căror cunoaştere este atât de clară şi distinctă, încât nu pot fi divizate de mintea noastră în mai multe altele, cunoscute mai bine"[102]. Se observă cu uşurinţă şi din acest pasaj cum problematica naturilor o anunţă pe cea ulterioară a ideilor clare şi distincte.

Naturile simple carteziene sunt de trei feluri: fie *pur intelectuale*, fie *pur materiale*, fie *comune*. Naturile simple pur intelectuale sunt „acelea pe care intelectul le cunoaşte graţie unei lumini înnăscute şi fără ajutorul vreunei imagini corporale"[103], cum ar fi cunoaşterea, îndoiala, acţiunea voinţei etc. Cele pur materiale sunt naturile simple amintite anterior: figura, întinderea, mişcarea etc. În fine, cele comune sunt acelea care „se pot atribui fără discriminare fie lucrurilor corporale, fie spiritelor, ca existenţa, durata"[104], etc. Tot naturi simple comune sunt

---

[102] *Reguli..., ed. rom.*, p. 52.
[103] *Ibidem.*
[104] *Ibidem*, p. 53.

considerate de către Descartes şi principiile cele mai generale ale gândirii, cum ar fi faptul că două lucruri identice cu un al treilea sunt identice şi între ele. Naturile simple comune pot fi cunoscute fie de intelectul pur, fie de intelectul care intuieşte imaginile lucrurilor materiale. Tot naturi simple sunt considerate şi privaţiile şi negaţiile celor menţionate anterior, cum ar fi de exemplu neantul pentru existenţă sau repausul pentru mişcare.

II.2. Ideea de Dumnezeu la Descartes

În demersul său de a ajunge la principiile întregii cunoaşteri, după ce s-a regăsit pe sine în calitate de prim principiu al filosofiei, spiritul va cerceta diversele idei pe care le posedă – diversele conţinuturi vizate de gândurile sale – şi o va întâlni printre acestea şi pe aceea a unei fiinţe perfecte, cu alte cuvinte a unui „Dumnezeu suveran, etern, infinit, imuabil, atotcunoscător, atotputernic, şi Creator universal al tuturor lucrurilor care sunt în afara lui".

În limbajul cartezian de inspiraţie scolastică această idee „are cu siguranţă în sine mai multă realitate obiectivă decât cele prin care îmi sunt reprezentate substanţele finite"[105], cu alte cuvinte are mai multă realitate obiectivă decât oricare altă idee. Va trebui să aflu, consideră Descartes, dacă Dumnezeu posedă şi realitate formală, cu alte cuvinte să arăt că el există, că nu este doar un nume pentru un conţinut al unei simple idei pe care eu o am.

---

[105] *Meditaţii, ed. rom.*, p. 55, AT, IX, 32.

Realitatea obiectivă (*realitas objectiva*) nu trebuie înțeleasă în sensul în care înțelegem astăzi realitatea, „ceea ce este situat în exterior", şi nici în acela, tot contemporan, al obiectivității. Ea desemnează conținutul reprezentațional al unui concept în măsura în care notele respective privesc un obiect în sens larg. Realitatea obiectivă este a ideii, este situată de Descartes în planul mental, şi nu în acela al lucrurilor existente în afara noastră, în planul „realității" aşa cum este înțeles el astăzi. După cum arată J. Cottingham, realitatea obiectivă la Descartes *nu* este o caracteristică a lumii exterioare, ci o expresie care se referă la aspectele reprezentărilor mentale. În traducerea franceză a textului *Principiilor*, publicat inițial în latină, sintagma „a exista obiectiv în intelect" este tradusă prin „a exista *ca o reprezentare* în intelect"[106].

Acum, se poate observa cum, practic, în demonstrarea existenței lui Dumnezeu (în forma sa *a posteriori*), Descartes aprobă trecerea de la cunoaştere (idee) la ființă: *a nosse ad esse valet consequentia*[107], împotriva concepției scolastice – „căci, spune Descartes, este cu totul imposibil ca noi să cunoaştem un lucru dacă el nu este de fapt aşa cum noi îl cunoaştem, şi anume, fie existent dacă noi îl percepem ca existând, fie de o natură sau de alta dacă nu este decât natura sa care ne este cunoscută"[108].

Această trecere de la idee la ființă, arată E. Gilson, trebuie să îndeplinească anumite condiții pentru a putea fi operată[109]:

---

[106] J. Cottingham, *Raționaliştii*, n. 8, p. 265.
[107] *Meditații, Răspunsuri la al şaptelea şir de Obiecții*, AT, VII, 520.
[108] *Ibidem.*
[109] *Discours de la méthode. Texte et commentaire par Étienne Gilson*, pp. 322-323.

1. presupoziţia fundamentală că *fiinţa obiectivă a unei idei este o fiinţă, inferioară fără îndoială celei a lucrului căruia nu îi este decât un reflex, dar totuşi reală*;
2. *această fiinţă, din moment ce este reală, necesită o cauză suficientă, în virtutea principiului cauzalităţii*:

> „Căci dacă presupunem că se află ceva în idee, care nu se găseşte în cauza ei, atunci trebuie că ea deţine acel ceva de la neant; dar, oricât de imperfect ar fi acest mod de a fi, prin care un lucru este – în mod obiectiv sau prin reprezentare – prezent în intelect prin ideea lui, cu siguranţă că nu se poate totuşi spune că acest fel şi maniera aceasta nu sunt nimic, nici că în consecinţă această idee îşi trage originea din neant"[110];

3. în virtutea aceluiaşi principiu al cauzalităţii, *trebuie ca acea cauză a conţinutului unei idei să se găsească într-un alt lucru decât o idee*:

> „... ideea de căldură, sau cea de piatră, nu poate exista în mine, dacă ea nu a fost produsă de o cauză oarecare, care conţine în sine cel puţin atâta realitate, câtă presupun eu în căldură sau în piatră. Căci, deşi această cauză la care mă refer nu transmite în ideea mea nimic din realitatea ei actuală sau formală, nu trebuie ca din acest motiv să ne imaginăm că această cauză trebuie să fie mai puţin reală; dar trebuie ştiut că orice idee fiind o lucrare a spiritului, natura ei este astfel încât ea nu pretinde de la sine nici o altă

---

[110] *Meditaţii, ed. rom.*, p. 56, AT, IX, 33.

realitate formală, alta decât cea pe care ea o primeşte şi o împrumută de la gândire sau de la spirit, căruia ea îi este doar un mod, adică o manieră sau un fel de a gândi"[111].

Cu alte cuvinte, ideea datorează realitatea sa formală sau actuală gândirii înseşi, ea fiind un mod al acesteia (pe scurt, gândirea este cauza existenţei actuale a ideii, ideea este „lucrarea" gândirii, cum se exprimă Descartes). Dar realitatea sa obiectivă („fiinţa sa reprezentativă" cum o numeşte Gilson) îşi cere o cauză din afara gândirii înseşi;

4. *nu putem avea în efect mai mult decât în cauza care l-a produs, căci ceea ce efectul ar avea în plus ar fi astfel fără cauză.* Altfel spus, o idee poate conţine mai puţin decât obiectul său, dar niciodată ceva în plus. Atunci când un obiect conţine tot atâta realitate cât ideea şi sub aceeaşi formă, el este cauza *formală* a acesteia; atunci când el conţine mai mult decât ideea şi într-un mod de a fi superior, el este cauza *eminentă* a acesteia (cazul prin excelenţă al ideii de Dumnezeu).

În desfăşurarea argumentativă cu privire la existenţa lui Dumnezeu, invocarea realităţii obiective a ideii este strâns legată de aplicarea unei forme speciale a *principiului cauzalităţii.* Conform acestui principiu, nu poate exista mai multă realitate obiectivă în efect decât în cauza care a produs acel efect, sau, cu alte cuvinte, „toată perfecţiunea care există în mod obiectiv într-o idee trebuie să existe în mod efectiv într-una din cauzele sale". El este utilizat de Descartes – fără a fi justificat în mod suplimentar

---

[111] *Meditaţii, ed. rom.*, p. 56, AT, IX, 32.

– doar ca urmare a faptului că este dat ca evident de lumina rațiunii, fiind numit de el o „noțiune primă", atât de evidentă încât nu ar putea exista nimic mai clar decât ea.

Întâlnim la Descartes mai multe forme ale acestui principiu. La modul general, înglobând atât idei cât şi obiecte „obişnuite", enunțul acestuia va presupune că „nu există nimic în efect care să nu pre-existe în mod similar (*simili*) sau superior (*eminentiori*) în cauza sa". Descartes îl va privi totuşi şi pe acesta ca pe un caz particular al unui alt principiu, şi el considerat o noțiune primă sau comună (*notio prima*; *notion commune*): „din nimic nu se (poate) naşte nimic" (*a nihilo nihil fit*; *de rien rien ne se fait*)[112].

Revenim la una din expresiile acestui principiu în sensul invocat inițial de noi: „toate realitățile sau toate perfecțiunile, care nu există decât în mod obiectiv în idei, trebuie să existe în mod formal sau eminent în cauzele lor". Formal (*formaliter*) are aici sensul de similar sau actual (în acelaşi mod) ca atare, iar eminent (*eminenter*) cel de superior, desemnând ceea ce poate exista în potență şi se poate actualiza oricând fără nici o cauză exterioară. O analogie – imperfectă, fără îndoială, şi destul de... mundană prin comparație cu contextul cartezian de la care pornisem – poate clarifica aceste două noțiuni: o sută taleri (pentru a parafraza celebrul exemplu kantian) pot exista în mod formal în buzunarul unui om (întrucât acesta îi posedă efectiv), sau pot exista în mod eminent în contul unui bancher care îi poate oricând transforma în lichidități, care le poate conferi când vrea existență concretă.

---

[112] *Meditații, Răspunsuri la al doilea şir de Obiecții*, AT, VII, 135, respectiv AT, IX, 106.

S-a pus însă problema unui *cerc vicios* în demonstrarea existenţei lui Dumnezeu, din moment ce acest principiu – de o evidenţă absolută, am spune, pentru Descartes – apare în cadrul argumentării înainte ca existenţa lui Dumnezeu să fie dovedită, adică înainte ca existenţa celui care garantează adevărul acestuia – după cum se va demonstra apoi, ca urmare a faptului că Dumnezeu, în bunătatea sa infinită nu ne poate înşela în ceea ce ne oferă drept evidenţă – să fie probată.

Într-o scriere ulterioară, Descartes va concede că primele adevăruri, cu referire expresă la acest principiu, pot fi cunoscute doar prin simpla lumină naturală a raţiunii, chiar înainte şi independent de dovedirea existenţei lui Dumnezeu. Ceea ce poate fi invocat, fără pretenţia unei demonstraţii, este că această lumină naturală este o manifestare a lui Dumnezeu însuşi, cu alte cuvinte că ceea ce este evident prin sine poate proveni de la Dumnezeu înainte de a demonstra existenţa acestuia.

Descartes consideră că ideea de Dumnezeu este înnăscută (*ideam mihi esse innatam*)[113], că ea există în mine precum amprenta sau pecetea meşterului întipărită pe lucrarea sa. Aceasta nu poate fi o „pură producţie sau o ficţiune a spiritului meu; căci nu stă în puterea mea să diminuez sau să adaug vreun lucru în acest caz"[114]. Din această perspectivă, arată Descartes, „precum ideea pe care o am despre mine însumi, şi ea este născută şi produsă o dată cu mine din clipa în care am fost creat"[115].

Descartes încearcă să precizeze în mai multe rânduri ceea ce înţelege prin idee înnăscută, unul din termenii centrali ai

---

[113] *Meditaţii, Răspunsuri la al doilea şir de Obiecţii*, AT, VII, 133.
[114] *Meditaţii, ed. rom.*, p. 67, AT, IX, 41.
[115] *Ibidem*.

filosofiei sale: „Atunci când spun că o idee oarecare este născută odată cu noi sau că ea este în mod natural imprimată în sufletele noastre, eu nu înţeleg prin asta că ea este prezentă mereu gândirii noastre, căci în acest mod nu am avea nici una [înnăscută], ci doar că noi avem în noi înşine facultatea pentru a o produce"[116].

Fundalul mai general la care trebuie raportată problematica este cel al *originii* ideilor, iar din această perspectivă – în conformitate cu clasificarea din *Meditaţii* – ideile noastre pot fi de trei tipuri: *adventice*, *factice* şi *înnăscute*. Cum arată Gilson[117], această clasificare poate induce în eroare, de aceea trebuie să decelăm mai multe sensuri în care înțelegem atributul de „înnăscut":

a) într-un prim sens, *toate ideile noastre sunt înnăscute*, ceea ce decurge în mod imediat din distincţia reală care există între suflet şi corp. Deoarece aceste două entități sunt două substanţe care nu au nimic comun, este necesar ca tot ceea ce sufletul conţine să vină din el însuşi:

> „Şi, în fine, consider că toate cele [ideile – n.n.] care nu conţin nici o afirmaţie şi nici o negaţie ne sunt înnăscute; căci organele de simţ nu ne oferă nimic care să se compare cu ideea care se deşteaptă în noi cu această ocazie, şi astfel ideea în cauză trebuie să fi fost în noi dinainte"[118].

---

[116] *Meditaţii, Răspunsuri la al treilea şir de Obiecţii*, AT, VII, 147.

[117] É. Gilson, *op. cit.*, pp. 327-330. În cele ce urmează, vom face apel cu precădere la analiza pertinentă a lui Gilson.

[118] *Scrisoare către Mersenne*, 22 iulie 1641, AT, III, 418.

Prin aceasta, arată Gilson, Descartes se opune tomismului şi regăseşte teoria augustiniană a senzaţiei, acord care rezultă din *mentalismul* lor iniţial (de inspiraţie platoniciană). Totodată astfel se propune un fel de *percepţionism ocazionalist* (cu ecouri ulterior la Malebranche) în care sufletul formează în el însuşi percepţiile, cu ocazia acţiunii reale, deşi intranzitive, exersate asupra lui de către corp.

b) putem distinge apoi (pe baza acceptării punctului anterior) între două feluri de idei înnăscute: cele pe care gândirea le formează în sine cu ocazia impresiilor sensibile (idei numite *adventice*) şi cele pe care gândirea le găseşte în sine fără ca nicio impresie sensibilă să fie necesară pentru a explica formarea lor (idei *înnăscute* propriu-zis). Astfel, va arăta Descartes, prin termenul de *idea*

„înţeleg tot ceea ce poate fiinţa în gândirea noastră, pentru care am deosebit trei feluri: şi anume unele [idei – n.n.] sunt *adventice* (*adventitiae*), cum ar fi ideea pe care o avem în mod curent despre Soare; altele sunt *factice* (*factae vel factitiae*), cum ar fi cea pe care şi-o formează astronomii despre Soare prin raţionamentele lor; în fine, unele sunt *înnăscute*, cum ar fi ideile de «Dumnezeu», de «gândire» (*mentis*), «corp», «triunghi» şi, în genere, toate cele care reprezintă esenţe adevărate, imuabile şi eterne”[119].

[119] *Scrisoare către Mersenne*, 16 iunie 1641, AT, III, 383.

Altfel spus, o idee propriu-zis înnăscută se distinge de cele înnăscute la modul general prin aceea că ne înfăţişază o „natură adevărată şi imuabilă", i.e. o esenţă, a cărei definiţie se impune în mod necesar gândirii noastre.

c) printre ideile înnăscute propriu-zise unele se găsesc în mine oarecum ca urmare a simplului fapt că sunt o substanţă cugetătoare: ideile de gândire, de substanţă, de triunghi etc. Dar mai există printre acestea una fără ca eu să pot descoperi în propria mea fiinţă raţiunea suficientă a prezenţei sale în gândirea mea – ideea de Dumnezeu. Ideea de Dumnezeu nu este doar „în mine", ea este şi „pusă în mine" (*mise en moi*, pentru a apela chiar la expresia carteziană prezentă în *Discurs*). Această formulare ne arată că ideea de Dumnezeu se înfăţişază imediat împreună cu marca originii sale transcendente.

Totodată, să observăm – şi de această dată împreună cu Gilson – că Descartes nu consideră însă că ineitatea ideii de Dumnezeu ne sustrage de la a demonstra existenţa acestuia şi afirmă (împreună cu Toma d'Aquino, vezi *Summa Theologiae*) că acest adevăr trebuie demonstrat:

1) Mai întâi trebuie ca ideea de Dumnezeu pe care probele se sprijină să fie una „veritabilă". Această idee, deşi inseparabilă de gândirea noastră, necesită pentru a fi descoperită în forma sa distinctă, un efort al gândirii de care mulţi se dispensează;
2) Apoi, ideea înnăscută de Dumnezeu nu se găseşte în noi precum o definiţie desăvârşită al cărei conţinut ar reprezenta esenţa acestuia;

3) De unde rezultă că ideea de Dumnezeu nu este în noi decât în stare implicită şi că ne revine sarcina să o explicităm.

Cele spuse anterior, pe urmele analizei lui Gilson, deschid implicit şi spre posibilitatea de a înţelege mai „subtil", mai puţin „rigid" sau „static" caracterul înnăscut al ideii de Dumnezeu, de a o înţelege ca fiind „construită" de mine prin chiar procesul dovedirii existenţei lui Dumnezeu. Aceasta în măsura în care pornind de la caracterul imperfect, finit al fiinţei mele se inferează existenţa unei fiinţe posedând toate perfecţiunile. Aceasta ar însemna că ideea de Dumnezeu este cunoscută cu adevărat abia la sfârşitul acestui proces, ea este astfel „generată" prin mijlocul unei construcţii care operează în paralel cu dovada existenţei sale[120]. Se poate face chiar o asimilare aici între conceptul divinităţii şi statutul pe care aş dori să-l posed. A forma ideea de Dumnezeu ar echivala din această perspectivă cu determinarea idealului către care tind, cu formularea a ceea ce este dezirabil din punct de vedere ontologic.

La interpretarea amintită s-a replicat că acest proces – prin care sunt mai întâi extinse sau amplificate perfecţiunile pe care le aflu în mine, apoi unificate respectivele perfecţiuni infinite găsite – nu generează propriu-zis. Dacă s-ar întâmpla astfel, s-ar presupune că ideea ar fi inventată sau construită de mintea omenească. Ideea perfecţiunii supreme este deci găsită, înţeleasă şi recunoscută înaintea şi independent oricărei aspiraţii umane[121].

---

[120] J.-M. Beyssade, „The idea of God and the proofs of his existence", în J. Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, p. 178.
[121] *Ibidem*, pp. 180-181.

Caracterizarea ca înnăscută a ideii nu înseamnă însă a atribui *actualitate* ca atare acesteia. Ideea de Dumnezeu este înnăscută şi ca orice idee înnăscută nu este atât o idee prezentă în mod actual, cât o putere (*potentia*) sau o facultate (*facultas*) de a produce acea idee[122].

Că ideea de Dumnezeu aşa cum apare ea la Descartes este problematică a fost sesizat nu doar din perspectiva empirică a lui Locke, ci şi plecând de la presupoziții aşa-zicând raționaliste. Problema esențială ține în fond de posibilitatea intelectului de a aprehenda infinitul, deşi, după cum se poate bănui în acest context, problema nu este una strict epistemologică, având certe reverberații teologice. Deci soluția carteziană, conform căreia „nu aş putea concepe ideea unei substanțe infinite de vreme ce eu sunt finit, dacă această idee nu ar purcede de la o altă substanță care să fie efectiv infinită"[123], nu a satisfăcut exigențele proprii ale unor gânditori apropiați chiar de cartezianism.

Malebranche, de exemplu, va insista să adauge un element esențial, pe care îl putem numi mai degrabă teologic decât strict filosofic, momentului în care noi luăm act de ideea de Dumnezeu care pre-există în noi, şi anume că „atunci când suntem conştienți de Dumnezeu, *suntem uniți cu însuşi Dumnezeu* [subl. ns.] – în mod direct, şi nu doar prin intermediul vreunei idei-reprezentări de tipul celor propuse de Descartes"[124]. Cu alte cuvinte este imposibil ca un lucru creat să-şi reprezinte infinitul ca atare. Malebranche nu vrea astfel doar să rezolve o problemă teoretică

---

[122] *Ibidem*, pp. 181-182.
[123] *Meditații*, AT, VII, 45.
[124] J. Cottingham, *Raționaliştii*, pp. 113-114.

internă a sistemului cartezian, ci şi să salveze doctrina în cauză de la acuza de intelectualism, de îndepărtare de la adevărata credinţă.

Deşi iniţial Arnauld, autor printre alte lucrări şi al celebrei *Logici de la Port-Royal* (împreună cu Nicole), se delimitase de demonstraţiile carteziene ale existenţei lui Dumnezeu, el va lua poziţie ulterior împotriva lui Malebranche, considerând, de pe poziţii carteziene, că „nu este adevărat că o modalitate a sufletului nostru, care este finit, nu poate reprezenta un lucru infinit; dimpotrivă, oricât ar fi de finite percepţiile noastre, există câteva care trebuie înţelese ca infinite în sensul că reprezintă infinitul"[125].

II.3. Semnificaţii ale *cogito*-ului cartezian

II.3.1. Contexte de apariţie ale *cogito*-ului

În Regula III din *Reguli utile şi clare pentru îndrumarea intelectului*, *cogito*-ul se găseşte, putem spune, într-o formă incipientă, în contextul definiţiei intuiţiei şi a obiectelor ce cad sub aceasta.

Pentru Descartes intuiţia nu reprezintă „chezăşia schimbătoare a simţurilor sau judecata înşelătoare a unei imaginaţii deformante, ci concepţia unei minţi pure şi atente, concepţie atât de simplă şi distinctă, încât despre lucrul pe care îl înţelegem nu mai rămâne absolut nici o îndoială; sau, ceea ce este absolut identic, concepţia fermă a unei minţi pure şi atente, concepţie care se naşte din lumina singură a raţiunii şi care, fiind

[125] *Apud* J. Cottingham, *Raţionaliştii*, p. 112.

mai simplă, este mai sigură decât însăşi deducţia". Prin urmare, fiecare poate intui astfel cu mintea sa „că există, că gândeşte, că un triunghi este delimitat de trei laturi, iar sfera de o singură suprafață, şi altele similare, care sunt mult mai numeroase decât cred cei mai mulți oameni"[126].

După cum se observă, nu avem de-a face aici nici cu legătura dintre gândire şi existență afirmată în *Discurs*, nici cu ordinea propriu-zisă a termenilor, cu trecerea de la gândire la existență. În acest caz este valabilă concluzia lui Jean-Luc Marion cu privire la naturile simple: în *Reguli* acestea sunt doar dezvăluite fără a se stabili o legătură organică între ele, o dispunere necesară a acestora, ceea ce se va realiza cu adevărat abia în *Meditațiile metafizice*. Cu alte cuvinte, rolul precis al fiecăreia nu este precizat, întrucât proiectul metafizic explicit lipseşte aici.

În ipoteza noastră această stare de fapt se datorează în principal absenței din *Reguli* a „motorului" metafizic care este îndoiala. Aceasta, alături de cunoaştere şi voință, este enumerată printre naturile simple pur spirituale, dar ea nu determină desfăşurarea proiectului metafizic, nu duce la punerea sub semnul întrebării a adevărurilor matematice care, în *Reguli*, rămân prototipul inatacabil al cunoaşterii. Ceea ce înseamnă că ele nu au parte de examenul critic la care vor fi supuse parțial şi *de facto* în *Discurs*, respectiv total şi *de jure* în *Meditațiile metafizice*. Altfel spus, îndoiala nu capătă caracterul funcţional, nu este încă acel analogon în proiectul metafizic pentru metoda analizei din geometrie, cum va fi în *Discurs* şi, mai ales, în *Meditații*.

[126] *Reguli, ed.rom.*, p. 14 (traducere uşor modificată), AT, X, 368.

Cum am spus, dimensiunea metafizică lipseşte în *Reguli*: demersul poartă asupra elementelor ultime ale cunoaşterii, asupra fundamentelor cunoaşterii chiar, dar nu şi asupra fundamentelor acestor fundamente ca atare. El este configurat în jurul unităţii şi al unificării cunoaşterii şi în jurul justificării acestei cunoaşteri înseşi. Fundamentele care sunt cercetate în *Reguli* nu sunt aceleaşi cu cele din *Meditaţii*. Problema metafizică a *cogito*-ului nu poate fi pusă în termenii ei proprii, în calitatea acestuia de principiu prim al filosofiei.

Când Descartes va afirma în *Meditaţii* că, „o dată în viaţa mea, va trebui să mă angajez cu toată seriozitatea să mă descotorosesc de toate opiniile pe care le-am acceptat până atunci să-mi ocupe încrederea, şi dacă vreau să stabilesc ceva ferm şi definitiv în ştiinţe, să încep din nou, de la fundamente"[127], el nu va avea în vedere acele fundamente care erau înfăţişate de *Reguli*, nu va avea în vedere nici măcar intuiţia şi deducţia ca singurele mijloace sigure ale cunoaşterii, ci fundamentele metafizice pe care numai *Meditaţiile* sale le puteau oferi. În *Reguli* nu suntem încă situaţi la nivelul rădăcinilor arborelui filosofiei de care se va aminti în *Principii*.

Fireşte, întrucât legătura dintre gândire şi existenţă nu este pusă, nu poate fi ridicată nici problema naturii sale. Singurul lucru care se poate afirma cu certitudine este permanenţa interogaţiei carteziene în vederea includerii gândirii şi existenţei în orizontul actului pur al intelectului – intuiţia.

Peste ani, Descartes va rememora în *Discurs* propriul său itinerariu spiritual, privindu-şi viaţa ca pe o continuă căutare a

[127] *Ed. rom.*, p. 27, AT, IX, 13.

fundamentelor cunoaşterii, iar în urma desfăşurării demersului dubitativ va ajunge în punctul limită în care *cogito*-ul nu se mai oglindeşte decât în simpla – şi abisala – sa interogare cognitivă de sine, punct în care gândirea sărăcită treptat de toate pretinsele cunoştinţe certe se recuperează, miraculos, pe sine însăşi şi se pune ca început absolut al filosofiei: „mi-am dat seama că atunci când voiam să gândesc că totul este fals, trebuia în mod necesar ca eu, cel care gândeam, trebuia să fiu ceva; şi observând că acest adevăr: *gândesc, deci exist* era atât de stabil şi de sigur încât şi cele mai extravagante presupoziţii ale scepticilor nu erau în stare să-l zdruncine, am considerat că puteam să-l adopt fără ezitare ca prim principiu al filosofiei pe care o căutam”[128].

Pasul următor este interogarea acestei gândiri însăşi / concrete care se pune ca existentă: „ce eram eu” (*ce que j'étais*)? Chiar prin exprimare orizontul epistemologic este înlocuit cu unul ontologic. Problema nu mai este în acest moment a vedea dacă „gândesc, deci exist” este prim principiu în ordine epistemologică (aceasta fusese dovedit), ci de a arăta semnificaţia / portanţa ontologică a acestui prim adevăr. Se trece de la *quod* (că) la *quid* (ce). Are loc, cu alte cuvinte, o traducere / transpunere a epistemicului în ontologic.

Deoarece suprimarea gândirii este echivalentă cu suprimarea existenţei, „de aici am dedus că sunt o substanţă a cărei esenţă sau natură nu este alta decât gândirea şi care, pentru a exista, nu are nevoie de nici un loc şi nu depinde de nici un lucru material”[129].

---

[128] *Discurs*, *ed. rom.*, p. 130, AT, VI, 32.
[129] *Ibidem.*

Cu alte cuvinte, „acest eu, adică sufletul prin care sunt ceea ce sunt, este în întregime distinct de corp şi chiar mai uşor de cunoscut decât el; în afară de aceasta, chiar dacă nu ar exista corpul, sufletul nu ar înceta să fie ceea ce este”[130].

După cum se observă, problema *cogito*-ului este strâns legată aici de cea a stabilirii distincţiei dintre suflet şi corp. Primul principiu nu este doar prim în ordinea cunoaşterii, el este prim şi în ordinea discursului ontologic întrucât permite separarea sufletului de substanţa întinsă. Punerea „pozitivă” din punct de vedere cognitiv (prim principiu) şi ontologic (substanţa cugetătoare) este însoţită (concomitent) de separarea / delimitarea („negativă”) ontologică.

Contextul se modifică şi în *Meditaţii*, unde afirmarea filosofică crucială a *cogito*-ului nu mai ţine aşa zicând strict doar de performanţa gândirii care este constrânsă să îşi afirme existenţa în urma experimentării îndoielii extreme, ci poate fi văzută şi ca o consecinţă a presupoziţiei metafizice (hiperbolice) de îndoială ce este configurată de posibilitatea existenţei unei fiinţe „foarte puternice” şi „foarte viclene”, „care îşi întrebuinţează întreaga îndemânare ca să mă înşele întotdeauna”.

Iar „dacă el mă înşală, atunci nu există nici un strop de îndoială că eu exist; şi înşele-mă el cât va vrea, nu va putea face niciodată ca eu să nu fiu nimic, atâta timp cât eu voi gândi că sunt un lucru oarecare. Astfel că, după ce m-am gândit bine la aceasta, şi după ce am examinat cu mare atenţie toate lucrurile, trebuie în sfârşit să trag concluzia, şi să consider drept un lucru sigur că această propoziţie: *Eu sunt, eu exist* este adevărată în mod

---

130 *Ibidem.*

necesar, de fiecare dată când o pronunț, sau când o concep cu mintea mea"[131].

Observăm imediat că aici nu mai avem de-a face cu expresia „*Je pense, donc je suis*" / „*Cogito, ergo sum*", fiindu-ne implicit propusă echivalența cu „*Ego sum, ego existo*" / „*Je suis, j'existe*". Cel puțin unul din motivele pentru care Descartes operează această înlocuire pare a fi transparent: încercarea de a evita pe viitor acuza care i s-a adus după publicarea *Discursului* vizând caracterul de raționament al afirmației „gândesc, deci exist". Dincolo de – am zice – previzibila eliminare a conjuncției conclusive „deci", se evită parcă astfel și orice decalaj semantic între termenii centrali (gândire / existență), decalaj ce putea deschide el însuși perspectiva unei implicații, a unei mișcări a gândirii, în favoarea unei aparente tautologii, a unui senin gest static ce trimite însă spre o surprinzătoare identitate provizorie (sau, mai degrabă, confuzie voită în acest punct?) între ființă și existență. O identitate ce ascunde subtil și amână astfel recunoașterea pentru actul cogitativ (necesar) ce o atestă, pentru că este vorba chiar de ființa și existența celui care găsește aici ultima soluție, singura soluție pentru propriul său demers cognitiv și adevăratul sens al cogitației sale.

Lipsește în plus, se va observa, desemnarea expresă a *cogito*-ului ca prim principiu al filosofiei. În locul respectivei atribuiri apare doar caracterizarea acelei prime cunoștințe ca fiind „mai sigură și mai evidentă decât toate celelalte pe care le-am avut înainte". Această „temperare" a aspectului cognitiv al *cogito*-ului, a punerii sale ca primordial în ordinea cunoașterii,

[131] *Meditații, ed. rom.*, p. 36, AT, IX, 19.

este strâns legată de slăbirea evidenței ontologice ce o însoțea în *Discurs*. Dacă acolo, imediat (concomitent putem spune) după afirmarea *cogito*-ului, era sesizată existența unei substanțe a cărei esență este gândirea, acum demersul se desfășoară cu mai multă prudență, căci, arată Descartes, „nu cunosc încă cu destulă claritate ce sunt eu, eu cel care sunt sigur că sunt; în așa fel încât de acum înainte trebuie să iau seama cu mare atenție ca nu cumva din imprudență să iau vreun alt lucru oarecare ca fiind eu". Deabia în acest mod voi ajunge „să nu mă înșel deloc în această cunoaștere"[132].

Este presupusă aici o continuare a interogației metafizice. Aceasta are încă sens câtă vreme nu au fost înlăturate toate motivele de îndoială hiperbolică: „Dar eu, cine sunt eu, acum când presupun că există cineva care este de o extremă putere, și, aș cuteza să spun, rău și viclean, și care își folosește toate puterile și toată îndemânarea pentru a mă înșela?"[133].

Abia când interogația metafizică se va încheia, prin însăși stabilirea legăturii ontologice între existență și gândire, va fi posibilă o cunoaștere certă. Doar astfel descopăr „că gândirea este un atribut care îmi aparține: numai ea nu poate fi detașată de mine. *Eu sunt, eu exist*: aceasta este sigur; dar pentru cât timp? Anume, atâta timp cât gândesc; căci se poate probabil întâmpla ca, dacă aș înceta să gândesc, să încetez în același timp de a fi sau de a exista".

Prin urmare, abia acum „nu admit nimic ... care să nu fie cu necesitate adevărat: așadar, vorbind cu toată precizia, nu sunt decât ceva care gândește, adică un spirit, un intelect sau o rațiune,

---

[132] *Meditații, ed. rom.*, pp. 36-37, AT, IX, 20.
[133] *Meditații, ed. rom.*, p. 38, AT, IX, 21.

care sunt termeni a căror semnificație îmi era necunoscută mai înainte"[134].

O dată cu *Meditațiile* se poate spune că are loc o *răsturnare* a lecturii carteziene a *cogito*-ului dinspre registrul *cognitiv-epistemologic* spre cel *esențialist-ontologic*. Existența sau ființa subiectului cunoscător (dedusă oarecum logic din existența unui geniu rău care mă înșală în toate, ca un corelat necesar al acestuia) este pusă chiar anterior gândirii care face posibilă afirmarea acestei ființe însăși. Primul pas al filosofiei devine interogarea existenței (ființei).

II.3.2. Tradiția augustiniană a *cogito*-ului

După cum s-a văzut, unul din scopurile interogației carteziene, strâns legat de cel al configurării unei structuri sistematice a cunoașterii prin obținerea fundamentelor sale, este combaterea scepticismului. Acesta fusese și unul din scopurile Sf. Augustin, într-un context, firește, nu atât cognitiv, cât religios.

S-a remarcat, încă din epocă, că există mai multe texte augustiniene în care pot fi găsite afirmații apropiate de cele carteziene: *De libero arbitrio* (*Despre liberul arbitru*), *De trinitate* (*Despre trinitate*) și *De civitate Dei* (*Despre cetatea lui Dumnezeu*). În acestea Sf. Augustin aduce ca probă împotriva scepticilor existența subiectului cunoscător. Iată, spre exemplu, ce le răspunde el acestora în *Despre cetatea lui Dumnezeu*: „Dacă mă înșel, [prin aceasta] eu sunt. Dacă cineva nu este [nimic], nu

[134] *Meditații, ed. rom.*, p. 39, AT, IX, 21.

se poate nici înşela; prin urmare eu sunt, dacă mă înşel. Prin faptul că eu sunt, deoarece mă înşel, nu poate fi nici o îndoială în aceea că sunt; este deci ceva ferm [bine stabilit] că eu exist, dacă eu mă înşel. Totodată, chiar dacă eu mă înşel pe mine, eu trebuie să fiu pentru a mă putea înşela, iar în privinţa aceasta nu mă înşel deloc, anume asupra faptului că eu ştiu că eu sunt"[135].

În plus, certitudinea *cogito*-ului este şi la Sf. Augustin concomitentă stabilirii distincţiei dintre suflet şi corp, ceea ce îi va fi menţionat lui Descartes de către Arnauld[136].

După cum arată E. Gilson, această doctrină augustiniană nu a fost niciodată dată uitării în Evul Mediu şi a continuat să fie propagată până în secolul al XVII-lea[137]. Printre cei care fac apel la ea pot fi amintiţi Johannes Scottus Eriugena (sec. IX), Hugo de Saint-Victor (sec. XII), Duns Scottus (sec. XIII-XIV), Ockham (sec. XIV), Pico de la Mirandola (sec. XVI). Practic, şi cel mai cunoscut discipol al lui Descartes, Nicolas Malebranche (sfârşitul sec. XVII), va încerca o reîntoarcere manifestă, declarată la spiritul teologiei augustiniene.

Descartes nu face apel niciodată la această tradiţie, cu atât mai puţin la autoritatea poziţiei augustiniene (ceea ce nu poate fi decât previzibil, dată fiind poziţia sa generală faţă de tradiţie şi autoritate, vizibilă mai ales în *Discurs*). În plus, răspunzând corespondenţilor săi care evidenţiau apropierile dintre poziţia sa şi cea a Sf. Augustin, Descartes nu va face decât să mulţumească acestora pentru sprijinul pe care aceştia îl oferă propriilor sale afirmaţii, fără a recunoaşte vreo inspiraţie augustiniană ca atare.

---

[135] *De civitate Dei*, cartea XI, cap. 26.
[136] AT, V, 186.
[137] E. Gilson, *op. cit.*, p. 296.

Între *cogito*-ul augustinian şi cel cartezian există atât diferențe cât şi asemănări [138]. Pe de o parte, trebuie remarcat că expresia *Cogito, ergo sum* nu există ca atare în textele augustiniene şi nu se întâlneşte decât la Descartes. Mai mult, ea îşi va pierde semnificația teologică asupra căreia insista Sf. Augustin, primind una nouă, deoarece devine principiul prim al întregii filosofii, al întregii cunoaşteri, incluzând aici şi fizica.

Pe de altă parte, arată Gilson, există începând de la Sf. Augustin o tradiție neîntreruptă care face din cunoaşterea imediată a sufletului de către el însuşi cunoştința primă şi cea mai evidentă dintre toate cele pe care le posedăm. Această certitudine este utilizată: 1) pentru combaterea scepticismului (am văzut că şi Descartes face referire explicită în *Discurs* în acest sens); 2) pentru a dovedi imaterialitatea sufletului (Descartes stabileşte distincția celor două substanțe, cugetătoare şi întinsă, concomitent cu punerea evidenței *cogito*-ului ca prim principiu al filosofiei sale); 3) pentru a dovedi existența lui Dumnezeu (înaintea dovedirii existenței lucrurilor materiale, ceea ce va face şi Descartes ca pas imediat următor afirmării *cogito*-ului). Toate aceste elemente comune îl determină pe Gilson să constate că este greu de respins presupoziția că Descartes a fost influențat de această tradiție, fie în mod direct (prin lectura unor texte augustiniene – deşi, repetăm, nu există nici o mărturie în acest sens), fie în mod indirect, prin conversațiile pe care le-a avut cu unii membri ai Oratoriului (ordin de inspirație augustiniană) pe care îi frecventa, în special cu Gibieuf, la sfârşitul anilor 1620, deci înainte de a-şi redacta propria metafizică.

---

[138] *Ibidem*, pp. 297-298.

Totuşi, chiar dacă am accepta această presupusă filiaţie augustiniană a *cogito*-ului, nimic nu ne permite să vorbim şi despre un *augustinianism* al lui Descartes. Acesta se opune Sf. Augustin în punctul esenţial al relaţiei dintre raţiune şi credinţă, şi, la modul general, în ceea ce priveşte însăşi ideea de filosofie. Cu alte cuvinte, chiar dacă Descartes ar fi integrat în mod conştient în filosofia sa unele teze augustiniene, nu este spiritul Sf. Augustin cel care îl animă[139].

Trimiterile lui Descartes din *Reguli* par a indica chiar o sursă mai profundă şi totodată mai îndepărtată istoric. Este vorba de binecunoscutul apel *socratic* la depăşirea îndoielii prin conştientizarea acelei îndoieli sau neştiinţe: ştiu măcar un singur lucru, acela că nu ştiu nimic.

Într-o primă referire, Descartes arată în Regula XII că „atunci când ... Socrate spune că se îndoieşte de orice ... rezultă în mod necesar că înțelege cel puţin acest lucru: că se îndoieşte; tot aşa, deci, că ştie că un lucru poate fi adevărat sau fals etc., deoarece acestea sunt necesar legate de natura îndoielii"[140], pentru a reveni în Regula XIII asupra acestui aspect.

După cum se observă aceste referiri mai mult îi despart pe Sf. Augustin şi pe Descartes decât îi apropie – deşi trebuie amintit că şi Sf. Augustin trimite deseori la demersul socratic –, în măsura în care ceea ce este vizat de Descartes aici este proiectul filosofic sistematic al unei cunoaşteri certe şi nu aspectele de ordin teologic ale *cogito*-ului, care evident primează la Sf. Augustin.

139 *Ibidem*, p. 298.

140 *Reguli, ed. rom.*, p. 54, AT, X, 421.

II.3.3. *Cogito*: intuiţie sau raţionament?

Poate principala problemă „internă" care s-a pus în legătură cu *cogito*-ul cartezian – devenită nu de puţine ori o interogaţie obsesivă – a fost aceea dacă el este o intuiţie sau un raţionament (silogism). Semnificaţia şi importanţa acestei discuţii sunt legate, evident, de afirmarea sa ca prim principiu al filosofiei. Într-o interpretare silogistică am avea de-a face cu următorul raţionament: „Tot ceea ce gândeşte există; eu gândesc, prin urmare eu exist (sunt)". Cu alte cuvinte *cogito, ergo sum* presupune cunoscută premisa majoră „tot ceea ce gândeşte există" şi nu poate fi considerat ca prim principiu al filosofiei.

Răspunzând acestei acuze, formulată de mai mulţi dintre corespondenţii care s-au pronunţat asupra *Meditaţiilor*, Descartes va afirma explicit că eroarea majoră care se produce într-o asemenea interpretare este că se presupune cunoaşterea unei propoziţii particulare („gândesc, deci exist") ca fiind totdeauna dedusă dintr-una universală (premisa majoră „tot ceea ce gândeşte există"), în conformitate cu ordinea silogismelor din dialectică.

Această lectură a *cogito*-ului, pe lângă faptul că este punctual eronată, dovedeşte pentru Descartes cât de puţin au înţeles contemporanii săi metodologia generală de obţinere a adevărului. Referindu-se la cel care îi formulase această întâmpinare în cel de-al cincilea şir de *Obiecţii* la *Meditaţii*, Descartes notează că acesta arată astfel că ştie prea puţin de modalitatea în care trebuie căutat adevărul: „căci este sigur că, pentru a-l găsi, trebuie totdeauna să începem cu noţiunile particulare, pentru a ajunge apoi la cele generale, cu toate că se poate proceda şi invers, după ce am găsit pe cele generale să

deducem de aici alte particulare. Astfel, atunci când îl învățăm pe un copil elementele geometriei [aluzie la *Elementele* lui Euclid – n.n.], nu îl vom face să înțeleagă în general că, atunci când din două cantități egale extragem părți egale, ceea ce rămâne sunt tot două cantități egale, sau că întregul este mai mare decât părțile sale, dacă nu îi arătăm unele exemple ce constau în cazuri particulare"[141].

Tot în *Răspunsurile* sale la *Obiecțiile* făcute *Meditațiilor*, de data asta la cel de-al doilea şir al acestora (formulate de Gassendi), Descartes afirmă că acest adevăr: „Gândesc, deci exist, sau sunt" este cunoscut printr-o simplă inspecție a spiritului, subliniind încă o dată că este propriu spiritului nostru de a forma propoziții generale plecând de la cunoaşterea celor particulare[142].

Într-o scrisoare din 1648, spre sfârşitul vieții, Descartes va sublinia că, în concepția sa, suntem mai puțin siguri de prezența obiectelor pe care le avem în fața ochilor decât de adevărul acestei propoziții: „gândesc, deci exist". Şi îi va aminti corespondentului său că „această cunoştință nu este opera raționamentului vostru şi nici o învățătură pe care să v-o fi dat dascălii voştri; spiritul vostru o vede, o simte şi o pipăie (*manie*). Deşi imaginația voastră, care se amestecă în mod inoportun în gândurile voastre, îi diminuează claritatea, dorind să o înveşmânteze cu figuri, ea vă este totuşi o dovadă a capacității sufletelor noastre de a recepționa de la Dumnezeu o cunoştință intuitivă"[143].

---

[141] AT, IX, 205-206.
[142] AT IX, 110-111.
[143] *Scrisoare către Marchizul de Newcastle,* AT V, 137-138.

O altă variantă de interpretare privește *Cogito, ergo sum* ca o *inferență imediată*. Această lectură se bazează pe unele fragmente din *Reguli*. Astfel, în Regula III Descartes stabilește existența a două moduri ale cunoașterii, *intuiția* și *deducția*, deosebite prin aceea că în deducție „se concepe o mișcare sau o succesiune oarecare, pe câtă vreme în cealaltă nu; și, în al doilea rând, pentru că la deducție nu este necesară o evidență prezentă, ca la intuiție, ci mai curând își primește oarecum certitudinea sa de la memorie"[144].

Dihotomia nu este însă totală, rămâne o zonă de mijloc „supusă" atât intuiției, cât și deducției: „despre acele propoziții care se deduc nemijlocit din primele principii, se poate spune, după modul diferit de a le considera, că se cunosc când prin intuiție, când prin deducție"[145]. *Cogito, ergo sum* poate fi deci interpretat ca o inferență imediată, cu o dublă interpretare, de intuiție, respectiv deducție.

Din perspectiva unei asemenea interpretări contemporane se consideră că Descartes privește propozițiile despre stările sale mintale (i.e. faptul că se îndoiește, că vrea, că își imaginează, că pare a vedea, auzi sau simți ceva etc.) ca evidente prin sine, aceste stări fiind atestate de către subiectul epistemic direct, propozițiile în cauză neconstituind prin urmare rezultatul vreunei inferențe, în vreme ce propoziția care asertează propria-i existență trebuie considerată ca inferată în mod imediat din premisele despre stările sale mintale[146].

[144] *Reguli, ed. rom.*, p. 15, AT, X, 370.
[145] *Ibidem*.
[146] Vezi în acest sens P. Markie, „The Cogito and its importance", in J. Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, pp. 140-173

II.3.4. *Cogito*-ul ca prim principiu al filosofiei

Faptul că Descartes caracterizează *cogito*-ul ca „prim principiu" trebuie înțeles în sensul unei presupoziții de bază, necesare, care permite desfășurarea întregului proiect filosofic cartezian.

Prin urmare, se poate afirma, *cogito*-ul nu își este suficient sieși, nu este o punere închisă. Orice adevăr fundamental presupune alte adevăruri. Intuiția nu este „statică", ci „dinamică", trimite la noi deducții, la obținerea de noi adevăruri. Deși în cazul trecerilor deductive constatăm că își fac apariția și alte „principii" sau „noțiuni comune" – vezi principiul cauzalității în prima formă de argumentare a existenței lui Dumnezeu – ele vor fi „pe măsura" *cogito*-ului, fiind receptate prin lumina rațiunii, prin simpla inspecție rațională, procedeu pe care Descartes nu îl va respinge, chiar înainte de a-l putea invoca pe Dumnezeu în calitatea acestuia de unic garant al adevărurilor pe care le posed.

Pe scurt, proiectul metafizic cartezian „conținut" oarecum implicit în *cogito* arată astfel desfășurat: de orice și oricât m-aș îndoi până la urmă eu sunt prin chiar faptul îndoielii; acest fapt definește și limitele mele concomitent cu constatarea ideii de perfecțiune pe care o regăsesc printre ideile mele; eu, ființă finită, nu pot fi cauza acestei idei a unei ființe infinite, care prin urmare există cu necesitate; bunătatea infinită a lui Dumnezeu va garanta și adevărul percepțiilor clare și distincte, ca și distincția reală dintre suflet și corp, dintre substanța cugetătoare și cea întinsă; se garantează astfel și independența unei științe având ca obiect substanța întinsă – fizica mecanicistă ce poartă asupra corpurilor utilizând trei termeni de

bază: întinderea, figura şi mişcarea; pornind de aici, se conturează şi proiectul tuturor celorlalte ştiinţe[147].

Este ceea ce îl va determina pe Gilson să afirme că trebuie să poziţionăm în *cogito* întreaga serie a consecinţelor sale pentru a înţelege în întreaga sa profunzime şi originalitate gândirea lui Descartes. *Cogito*-ul nu este esenţial doar prin aceea că permite stabilirea unui punct ferm al cunoaşterii împotriva pretenţiilor sceptice, o intuiţie punctuală de nezdruncinat, de o altă „natură" decât cele ce pot fi adăugate ulterior cunoaşterii noastre. *Cogito*-ul fundează întregul proiect cognitiv nu în mod exterior, ca element (fie el şi prim în serie), ci tocmai că permite prin propriile sale exigenţe cognitive desfăşurarea acestui proiect.

Acest caracter de prim principiu al *cogito*-ului a fost contestat din perspectivă scolastică. În această tradiţie, pe urmele lui Aristotel, se atribuia principiului (non)contradicţiei calitatea de prim principiu al filosofiei. În cartea Γ a *Metafizicii*, Aristotel aratase că acela care studiază Fiinţa ca fiind, filosoful, este în măsură să expună principiile cele mai sigure ale tuturor lucrurilor.

Principiul „tuturor lucrurilor" trebuie, pentru Aristotel, să îndeplinească unele condiţii: să fie *cert* în cea mai mare măsură („principiul cel mai sigur este acela în privinţa căruia este imposibil să ne înşelăm"), să fie cunoscut cu *uşurinţă*, să fie *necondiţionat* (sau independent de premise suplimentare: „să nu depindă de alte ipoteze"; el „nu poate fi condiţionat") şi să fie cunoscut în *prealabil* („cunoştinţa principiului ... cel care vrea să cunoască ... trebuie s-o stăpânească bine dinainte")[148]. Aceste condiţii sunt îndeplinite de singur principiu, care se enunţă

[147] E. Gilson, *op. cit.*, p. 299.
[148] 1005 b, *ed. rom.*, p. 128.

aristotelic după cum urmează: „Este peste putinţă ca unuia şi aceluiaşi subiect să i se potrivească şi totodată să nu i se potrivească sub acelaşi raport unul şi acelaşi predicat”[149], ceea ce ulterior s-a numit principiul (non)contradicţiei. Acest principiu, după Aristotel, „este cel mai sigur dintre toate, căci el cuprinde în sine caracteristicile arătate mai sus”[150], astfel că „oricine vrea să dovedească ceva îşi referă demonstraţia la acest ultim principiu, care prin firea lucrurilor, este principiul tuturor celorlalte axiome”[151].

La această obiecţie Descartes va răspunde într-o scrisoare din 1646 că „principiu” este un termen care poate fi considerat *în mai multe sensuri*. Astfel că, „este un lucru a căuta o *noţiune comună*, care să fie atât de clară şi de generală, încât să poată servi drept principiu pentru existenţa tuturor fiinţelor – *entia* – pe care le vom cunoaşte apoi, şi un alt lucru de a căuta *o fiinţă* a cărei existenţă să ne fie mai cunoscută decât cea a tuturor celorlalte”[152].

În primul sens, cel strict logic, este vorba de amintitul principiu al contradicţiei. Acesta însă, arată Descartes, nu poate servi la cunoaşterea existenţei nici unui lucru (el este doar un principiu formal): el nu „produce” o judecată de existenţă, ci doar o confirmă. Ceea ce pentru Descartes revine la a spune că acest principiu este lipsit de importanţă, nefăcându-ne cu nimic mai cunoscători (*savants*). În cel de-al doilea caz avem însă de-a face cu o judecată de existenţă: „Eu sunt, eu exist” sau, ceea ce este echivalent, „Sufletul nostru există”.

---

[149] 1005 b, *ed. rom.*, p. 129.
[150] *Ibidem*.
[151] 1005 b, *ed. rom.*, p. 130.
[152] *Scrisoare către Clerselier*, AT, IV, 444.

Și Descartes prezintă unele caracteristici ale primului principiu. Prima dintre ele este enunțată negativ: nu este necesar ca primul principiu să fie de așa manieră încât toate propozițiile să se poată reduce și dovedi prin acesta (este chiar posibil ca să nu existe nici un astfel de principiu unic la care să se reducă toate lucrurile). Este suficient, consideră Descartes, ca acesta să poată servi (*servir*) la găsirea (*trouver*) altor propoziții, apoi ca să nu depindă de nici un alt lucru, și, în fine, ca vreun alt lucru să nu poată fi găsit în prelabil.

Dacă adăugăm aici faptul că Descartes caracterizase *Cogito, ergo sum* ca fiind „atât de stabil și de sigur încât și cele mai extravagante presupoziții ale scepticilor nu erau în stare să îl zdruncine”[153], se observă cum Descartes recuperează de la Aristotel toate caracteristicile formale ale principiului: *certitudinea*, *independența* (necondiționarea), *anterioritatea* și *"ușurința"* cu care acesta este (re)cunoscut.

Diferențele se înregistrează pe planul conținutului – la Descartes nu mai avem de-a face cu un *principiu logic*, ci cu o *judecată existențială*: „Cuget, deci exist” (în *Discurs*), respectiv „Eu sunt, eu exist” (în *Meditații*), care are parte de o „traducere” imediată într-o judecată de esență: „sunt un lucru care gândește”, „sunt o substanță a cărei natură sau esență este gândirea”, pe scurt: „sunt o substanță cugetătoare”.

Strâns legat de acest aspect, trebuie notată și o altă diferență esențială: nu celelalte propoziții se „reduc” la primul principiu, ci primul principiu – pentru Descartes – permite apariția altor propoziții. De factură logică (în sens clasic-

[153] *Discurs*, *ed. rom.*, p. 130, AT, VI, 32.

aristotelic), principiul contradicţiei nu poate duce la sporirea cunoaşterii, câtă vreme *cogito*-ul permite desfăşurarea cu maximă evidenţă şi certitudine a proiectului metafizic şi totodată situarea sa *sui generis* în acea *ars inveniendi* cu care încerca Descartes să identifice demersul cognitiv.

Putem spune că regăsim şi aici tensiunea dintre „vechea logică" scolastică şi „noua logică" a invenţiei, miza ţinând ceea ce se poate numi diferenţa dintre „verificare" şi „producere" de cunoştinţe: „Modalitatea în care reducem celelalte propoziţii la aceasta: *impossibile est idem simul esse et non esse* [este imposibil ca unul şi acelaşi lucru totodată să fie şi să nu fie], este superfluă şi lipsită de orice utilitate; în schimb este de cea mai mare folosinţă că începem a ne asigura de *existenţa lui Dumnezeu*, şi apoi de cea a tuturor creaturilor, *prin considerarea propriei sale existenţe*"[154].

O altă obiecţie care a fost adusă lui Descartes ţine de posibilitatea de a înlocui *cogito*-ul cu diferite alte propoziţii, deşi cu un conţinut asemănător, care ar putea juca acelaşi rol şi ar putea fi, prin urmare, considerate şi ele ca principii.

Într-o scrisoare din 1638, un corespondent rămas necunoscut îi reproşează lui Descartes că primul principiu al filosofiei sale, „Gândesc, deci sunt", nu este mai sigur decât multe altele, cum ar fi „Respir, deci sunt" sau „Orice acţiune presupune existenţa": „A spune că nu putem respira fără un corp, dar că putem foarte bine gândi fără acesta, este ceea ce ar trebui dovedit printr-o demonstraţie clară; căci, deşi ne putem imagina că nu posedăm deloc un corp (cu toate că acest lucru ar fi destul

[154] AT, IV, 445.

de dificil) şi că trăim fără a respira, nu urmează de aici că aşa şi stau lucrurile cu adevărat şi că am putea trăi fără a respira"[155].

Descartes va răspunde că dacă prin „Respir, deci sunt" vrem să conchidem propria existență din aceea că respirația nu poate fi (asertată) fără ea, aceasta nu se poate realiza, întrucât ar fi trebuit anterior *să fi dovedit că este adevărat* că respirăm, iar acest lucru este imposibil dacă nu dovedim mai întâi că existăm. În schimb este valabilă trecerea de la *impresia* sau *opinia* că respirăm la existenţa noastră întrucât chiar dacă această opinie este falsă, vom conchide că nu am fi putut să o posedăm dacă nu am fi existat. Iar în acest din urmă sens a spune „Respir, deci exist" (sau a enunţa oricare altă senzație, acțiune etc.), este acelaşi lucru cu a afirma „Gândesc, deci exist". În plus, pe această cale nu se dovedeşte nimic despre existența corpului, ci doar este stabilită cea a sufletului.

Mai multe aspecte merită a fi evidențiate aici. Întâi de toate trebuie amintit că „a gândi" nu este nicidecum înțeles de către Descartes într-un sens strict, de o manieră intelectualistă dacă e să folosim un termen contemporan. După cum arată în *Meditații*, un lucru care gândeşte este „ceva ce se îndoieşte, care înțelege, care afirmă, care neagă, care vrea, care nu vrea, care îşi imaginează, şi care simte"[156]. Atributul esențial al gândirii se instanțiază de fapt, capătă contur determinat, concret prin toate aceste moduri. De exemplu, „a simți ceva" trimite în acest context – pe care l-am putea numi substanțialist – la faptul că „iau seama" de senzația respectivă, că o conştientizez, că o gândesc, şi nu la senzaţia ca atare, la conținutul ei („informativ"). Conținut

[155] AT, I, 513.
[156] *Meditații*, *ed. rom.*, p. 40, AT, VII, 34.

care, în treacăt fie spus, nici nu ar fi putut semnifica ceva cu adevărat în condițiile în care singurul adevăr pe care îl posedăm este doar / tocmai *cogito*-ul (şi deci senzația – ca, de altfel, şi imaginația, intelecția etc – nu se poate defini deocamdată *decât* ca mod al substanței cugetătoare, într-un moment al demostrației filosofice în care conținuturile însoțite de gândire ne sunt încă „indiferente”[157]).

Şi pentru limba română este valabilă aici observația lui Wilhelm Windelband: traducerea lui *cogitare*, *cogitatio* prin „gândire” (*Denken*) poate da naştere la neînțelegeri, deoarece *Denken* în germană (şi tot astfel stau lucrurile cu *think* în engleză, sau cu românescul *gândire*, cel puțin în cadrul terminologiei filosofice) semnifică un mod particular al conştiinței teoretice. Pentru ceea ce este comun tuturor funcțiilor „gândirii” amintite anterior nu există în germană (şi nici în română, adăugăm noi) vreun cuvânt potrivit. Singurul care se apropie de îmbrățişarea acestor semnificații este „Bewusstsein” (*conştiință*). Iar acest lucru este valabil, arată Windelband, şi cu privire la modul în care Spinoza foloseşte acest termen[158]. Cu alte cuvinte, „conştientizez că posed o anume idee (sau un anume gând), deci exist” ar reda mai corect spiritul demersului cartezian. La limită, „conştientizez că mă pot înşela în toate ideile mele (sau că pot fi înşelat în toate, conform *Meditațiilor*), deci exist”.

În al doilea rând, trebuie remarcat că mă pot înşela asupra faptului că respir sau mănânc cu adevărat (cum se întâmplă atunci când visez aceste lucruri), dar, oricum ar fi, dacă mă înşel în

[157] Nu pentru mult timp însă, căci, pentru a părăsi „cercul strâmt” al *cogito*-ului va trebui să găsesc tocmai un astfel de conținut mental cu o încărcătură aparte – ideea de Dumnezeu.

[158] W. Windelband, *A History of Philosophy*, vol. II, nota 2, p. 391.

toate, eu trebuie totuşi să exist, să fiu un lucru care gândeşte aceasta. Sau, ceea ce este echivalent, am putea gândi că mergem fără să mergem, am putea gândi că mâncăm fără să mâncăm (la limită, am putea gândi că respirăm fără să respirăm, aceasta într-un moment în care ne ţinem respirația), dar nu am putea gândi că gândim fără să gândim realmente[159].

Dacă nu păstrăm în minte faptul că ceea ce urmăreşte Descartes aici este *întemeierea* mai presus de orice îndoială a *cunoaşterii*, stabilirea unei propoziţii mai presus de orice îndoială (care să fie adevărată ori de câte ori o asertez, prin simplul fapt al asertării sale) şi a naturii respective (a atributului esențial) surprinse prin aceasta, şi *nu descrierea* individului uman ajungem la confuzii şi neînţelegeri majore. Cu siguranţă, Descartes nu se îndoieşte cu adevărat de faptul că eu respir şi de acela că eu posed un corp. Doar că acestea nu pot juca rolul de prim principiu – deşi, nota bene!, existenţa lucrurilor materiale va constitui ulterior cel de-al treilea principiu de bază al filosofiei sale, după cel al *cogito*-ului şi cel al existenţei lui Dumnezeu, un principiu care permite desfăşurarea întregului proiect al ştiinței carteziene.

În fapt aici se amestecă două aspecte: putem fi de acord cu desemnarea *cogito*-ului ca prim principiu al filosofiei carteziene (în ordine epistemologică), putem accepta şi stabilirea existenței substanței cugetătoare (i.e. o substanță având ca atribut esențial gândirea) ca un corolar ontologic a acestuia, dar putem contesta *dualismul* substanţelor care este postulat cu această ocazie. Cu alte cuvinte, din faptul că gândirea este un astfel de atribut esențial nu reiese cu necesitate că substanța în cauză nu mai posedă şi alte asemenea atribute (cum ar fi, de exemplu, întinderea).

---

[159] A. Cresson, *Les courants de la pensée philosophique française*, vol. I, p. 60.

Obiecția este clasică: din faptul că ceva este posibil din punct de vedere logic nu urmează că este şi *de facto* posibil. Deci faptul că cineva îşi poate imagina că există fără un trup nu dovedeşte că cineva poate exista fără trupul său[160].

Răspunzând aşa-zicând în locul lui Descartes, putem propune cel puțin două contraargumente plauzibile la această obiecție. Primul are la bază rațiuni teologice, în condițiile în care acceptăm teza lui Descartes că Dumnezeu poate face să se petreacă (realizeze) tot ceea ce este logic posibil, tot ceea ce nu este contradictoriu (idee care va fi preluată şi de către Leibniz, cu o semnificație mult mai amplă însă). Dacă acceptăm apoi că faptul de a exista fără un corp este nu doar imaginabil, ci şi logic posibil, urmează că Dumnezeu poate face astfel încât eu să exist fără un trup.

Un alt răspuns posibil ar putea lua ca premisă un principiu susținut de Leibniz: dacă două lucruri aparent distincte se dovedesc a fi unul şi acelaşi lucru, atunci fiecare dintre ele trebuie să conțină toate proprietățile celuilalt şi numai pe acelea. Aplicând acest principiu cazului concret în discuție, reiese că dacă există lucruri care sunt adevărate despre trup, dar nu sunt adevărate despre suflet, atunci trupul şi sufletul sunt distincte. Conform lui Descartes, ne putem îndoi de existența trupului, dar nu ne putem îndoi de cea a sufletului. Urmează că ceva este adevărat cu privire la trup, dar fals cu privire la suflet. Cu alte cuvinte, sufletul şi trupul sunt distincte.

Dar verbe ca a „imagina", „a crede", „a se îndoi" şi „a spera" se sustrag acestui principiu leibnizian. Contextele

[160] Stephen Priest, *Theories of Mind*, 1991, p. 23.

lingvistice pe care acestea le creează sunt numite referenţial opace[161]. Un exemplu clasic în literatura analitică anglo-saxonă este cel al indivizilor cu dublă personalitate, cum este cazul personajului literar Dr. Jekyll şi Mr. Hyde. Ne putem îndoi că primul a făcut ceva şi totodată să nu ne îndoim că al doilea a făcut acelaşi lucru. Dar ar fi eronat ca din aceasta să tragem concluzia că Dr. Jekyll şi Mr. Hyde nu sunt una şi aceeaşi persoană.

II.3.5. Elemente pentru o lectură ontologică a *cogito*-ului. Esenţă şi existenţă la Descartes

Deducţiile particulare prin care Descartes stabileşte pe rând natura substanţială a *ego*-lui, natura substanţială a întinderii şi natura substanţială a lui Dumnezeu par a implica trei moduri diferite în care este concepută relaţia dintre esenţă şi existenţă[162].

În cazul eu-lui, relaţia este *o identitate imediată*. Prin fiecare din actele noastre ale gândirii, chiar prin acelea prin care ne înşelăm sau suntem înşelaţi, noi percepem, înaintea oricărui alt lucru, faptul că noi gândim – „spiritul sesizează astfel esenţa gândirii, care este de a se cunoaşte [pe sine], şi, în această esenţă însăşi, existenţa, întrucât este imposibil a se cunoaşte fără a exista".

Din această perspectivă, *Cogito, ergo sum* nu semnifică decât faptul că actul de a înţelege esenţa şi de a afirma existenţa nu sunt decât unul şi acelaşi act. Este stabilită astfel echivalenţa

---

[161] Vezi, pentru întreaga discuţie, St. Priest, *op. cit.*, p. 24 sq.

[162] L. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, pp. 245-249. Analiza ce urmează este preluată din aceeaşi lucrare.

între aceste două afirmații: „Eu gândesc" şi „Există o substanță gânditoare (cugetătoare)".

Această identitate îşi datorează forța faptului că este adaptată naturii subiectului cugetător. Acelaşi procedeu nu va fi prin urmare valabil şi *în privința analizei substanței materiale*. În acest caz spiritul nu penetrează în mod direct esența obiectului – doar printr-o serie de eliminări succesive el va reuşi să degajeze ceea ce nu se va putea separa de fiecare lucru, ceea ce îl va caracteriza pe fiecare dintre acestea ca lucru. Ca în binecunoscutul exemplu cu bucata de ceară – trebuie să îndepărtăm în cazul acesteia toate acele calități sensibile care țin de organele de simț şi atrag inițial atenția spiritului. Bucata de ceară va avea drept esență faptul de a fi întinsă, va fi o substanță întinsă.

Dar acest lucru este valabil doar punctual, pentru bucata respectivă de ceară. Într-un al doilea pas, constructiv, pentru a obține o descriere a substanței întinse în întregul ei, a universului material în ansamblu este necesar să plecăm de la această evidență incipientă printr-un lung şir de deducții, constituind astfel ştiința universului fizic sub o formă matematică. Metoda care legitimează ştiința va interzice să conferim acelei prime evidențe realitatea ca atare, aşa zicând printr-o dispoziție naturală a spiritului nostru. Cu alte cuvinte, intelectul are în această privință spre jurisdicție domeniul posibilului: „el nu poate afirma, prin propria sa autoritate, existența nici unei substanțe reale. În lumea corpurilor, relația de la esență la existență este relația de la posibil la real".

Acest „ocol" este subliniat de Descartes şi în finalul *Meditațiilor* sale, atunci când afirmă că „nu trebuie în nici un fel să mă îndoiesc de adevărul respectivelor lucruri, dacă după ce voi

fi făcut apel la toate simţurile mele, la memoria mea, şi la intelectul meu – pentru a le examina, nu va fi fost raportat nimic de nici unul dintre ele, care să fie potrivnic la ceea ce îmi va fi fost raportat de celelalte"[163].

În fine, *un al treilea caz* în care se configurează o relaţie aparte între esenţă şi existenţă *este cel al lui Dumnezeu*. Urmând firul deductiv cartezian, găsim în noi o idee care depăşeşte într-un anumit sens capacitatea intelectului nostru, ideea unei fiinţe perfecte, a unei fiinţe (substanţe) infinite. Prezenţa ideii infinitului în spiritul omenesc atestă realitatea unei esenţe infinite.

Putem să atribuim existenţă acestei esenţe? Este tocmai ceea ce îşi propune argumentaţia carteziană *a posteriori* şi *a priori*, iar răspunsul, cum am văzut, este pozitiv. Existenţa aparţine naturii proprii a lui Dumnezeu, iar aceasta în mod necesar. Trebuie de altfel să constatăm, consideră Descartes, că „existenţa posibilă este conţinută în noţiunea sau ideea tuturor lucrurilor pe care le concepem în mod clar şi distinct, dar că existenţa necesară nu este conţinută decât în ideea de Dumnezeu"[164].

Cu alte cuvinte, consideră Brunschvicg, există trei esenţe: eul (gândirea), întinderea, infinitul şi pentru fiecare dintre aceste esenţe evidenţierea substanţei respective are o semnificaţie diferită. Existenţa gândirii este atestată printr-o judecată categorică, prin *cogito ergo sum*. „Substanţa întinsă, considerată în sine, este un obiect intelectual căruia nu îi aparţine incipient

[163] *Meditaţii, ed. rom.*, pp. 112-113, AT, IX, 71-72.
[164] AT, IX, 92.

decât existența posibilă. Substanța infinită își conferă ea însăși ființa; ea este sursa existenței necesare"[165].

Două modalități de bază de definire a *substanței*, de sorginte aristotelică și scolastică, se regăsesc la Descartes. Întâi de toate, substanța poate fi definită ca substratul sau suportul anumitor calități sau proprietăți, nefiind ea însăși o astfel de calitate sau proprietate.

În al doilea rând, substanța este definită ca fiind ceea ce nu depinde de nimic altceva pentru a exista, ceva care deci există în mod independent: „ceva ce există în așa fel încât nu are nevoie decât de sine pentru a exista"[166]. Din această ultimă perspectivă doar Dumnezeu poate fi numit substanță, întrucât doar el nu are nevoie de altceva pentru a exista câtă vreme substanțele cugetătoare, respectiv întinsă sunt create de acesta, depind de acesta. „Numele substanței nu este *univoc* în privința lui Dumnezeu și a creaturilor", spune Descartes[167].

Dintre cele create se deosebesc cele care nu au nevoie decât de Dumnezeu pentru a exista, substanțele cugetătoare, respectiv întinsă, celelalte fiind calități sau atribute ale acestor substanțe. Distincția dintre Dumnezeu și substanța cugetătoare / întinsă poate fi redată prin distincția substanță infinită / finită, care amintește și de cea operată de Suarez între substanță completă și substanța incompletă. Doar Dumnezeu este o substanță completă. Fiecare substanță are un atribut principal, sufletul – gândirea, corpul – întinderea.

[165] L . Brunschvicg, *op. cit.*, p. 249.
[166] *Principii, ed. rom.*, p. 103, AT, IXB, 47.
[167] *Ibidem.*

II.4. Impunerea noţiunii moderne de *sistem* prin filosofia carteziană

Vom porni în schiţarea acestor aspecte de la considerentele lui Martin Heidegger pe marginea acestui subiect. Acestea sunt expuse cu deosebită claritate în secţiunea „Sistemul filosofic şi constituirea lui în epoca modernă” din lucrarea sa intitulată *Tratatul lui Schelling "Despre esenţa libertăţii umane"*.

În sensul strict al cuvântului, arată Heidegger, sistemul filosofic nu apare nici în antichitate (la Platon sau la Aristotel, deşi aici regăsim germenii acestei tendinţe filosofice), nici în Evul mediu (de exemplu, nici măcar *Summa theologiae* a lui Thoma d'Aquino nu poate fi considerată ca dând seama de ceea ce este un sistem filosofic). Aceasta pentru că „sistemul nu este pur şi simplu şi nici în primul rând o ordonare a materiei de cunoaştere existente şi a ceea ce merită cunoscut în vederea transmiterii corecte a cunoaşterii, ci (...) este structurarea internă a însuşi obiectului ce poate fi cunoscut, desfăşurarea şi configurarea întemeietoare a acestuia. Mai exact spus: sistemul este structurarea de tip cognitiv a structurii şi a alcătuirii fiinţei înseşi”[168].

În viziune heideggeriană, sistemul nu este o simplă formă exterioară de ordonare a cunoştinţelor, ci şi o decizie în privinţa fiinţei lucrurilor, a modului cum gândim fiinţa. Prin demersul cartezian avem de-a face cu apariţia unor caracteristici ce ţin de un nou mod, specific, în care este concepută fiinţa şi care deschid spre înţelegerea filosofiei moderne ca sistem.

[168] M. Heidegger, „Sistemul filozofic şi constituirea lui în epoca modernă”, în F.W.J. Schelling, *Filosofia artei*, p. 542.

Aceste caracteristici evidențiate de Heidegger sunt următoarele:

1) *predominarea matematicului* în configurarea țelurilor cunoașterii și a întemeierii formelor ei – „Pentru întregul cunoașterii, apare exigența unității unei conexiuni întemeiate de propoziții care pornește de la propozițiile prime și care este reglată în conformitate cu ele”[169].
2) întemeierea de sine a cunoașterii în sensul acestei exigențe: certitudinea să dobândească *preeminență* în raport cu adevărul. Preeminența demersului (a metodei) în raport cu obiectul: „Ceea ce contează înainte de toate este faptul că în general ceva poate fi cunoscut de fiecare dată în chip nemijlocit și incontestabil și abia în al doilea rând contează ce anume este, potrivit conținutului său real”[170].
3) întemeierea certitudinii drept certitudine de sine a lui *ego cogito*, a lui „eu gândesc”. Cu alte cuvinte *ego cogito* este postulat drept cognoscibilul prim și autentic și, astfel, drept *ceea ce este adevărat*.
4) certitudinea de sine a gândirii decide în chip fundamental în privința a ceea ce „este”. Ceea ce este cert este adevărat și „doar ceea ce este *adevărat* poate să fie recunoscut ca *ființând* cu adevărat”. Certitudinea devine criteriul ființei.
5) „adevărul credinței și al cunoașterii pe măsura credinței este măsurat acum (...) după certitudinea de sine a gândirii pure”[171].

[169] *Ibidem*, p. 544.
[170] *Ibidem*, p. 545.
[171] *Ibidem*, p. 546.

6) ca o consecință a punctului anterior, are loc o „eliberare a omului întru cucerirea, dominarea şi reconfigurarea creatoare a ființării în toate domeniile existenței umane"[172].

Dintr-o cu totul altă perspectivă hermeneutică, Amos Funkenstein va ajunge la aceeaşi concluzie. Redăm în continuare pe larg un citat semnificativ din acesta: „În cadrul tradiției aristotelice şi scolastice, era interzis transplantul de metode şi modele dintr-un domeniu de cunoaştere într-altul, întrucât ducea la eroarea de categorie. Acest ordin era în bun acord cu realitatea socială a universităților medievale, separând teologia de filosofie spre beneficiul ambelor; dar ea s-a erodat considerabil începând cu secolul al XIV-lea, când considerații de ordin matematic au început să fie introduse masiv în fizică şi chiar în etică şi teologie. Ceea ce pentru Aristotel fusese un păcat metodologic a devenit, în secolul al XVII-lea, o virtute recomandată. De atunci am fost îndemnați să transpunem modele din matematică în fizică şi din fizică în psihologie sau în teoria socială. S-a născut astfel idealul unui sistem al întregii noastre cunoaşteri întemeiat pe o metodă unică. Aristotel nu-l nutrise niciodată ; şi nici scolastica. Într-adevăr, până în secolul al XVII-lea, cuvântul «sistem» nu însemna un set de propoziții interdependente, ci o mulțime de *lucruri* – de exemplu *systema mundi* sau *systema corporis*. Idealul unui sistem unic, unificat, de cunoaştere, cu greu ar fi putut exclude chestiunile teologice, până la tratarea lui Dumnezeu drept *more geometrico* de către Spinoza"[173].

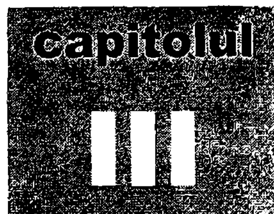
---

[172] *Ibidem*, p. 552.
[173] A. Funkenstein, *Teologie şi imaginație ştiințifică din Evul Mediu până în secolul al XVII-lea*, p. 13.

În privința primelor afirmații ale lui Funkenstein, nu există poate exemplu mai edificator decât chiar primele rânduri ale *Regulilor* lui Descartes, în care acesta critică tocmai modelul anterior, aristotelico-scolastic al cunoașterii, anunțând totodată un veritabil program al unei noi poziționări cognitive: „Oamenii au obiceiul ca, de fiecare dată când descoperă vreo asemănare între două lucruri, să atribuie amândurora, chiar acolo unde diferă între ele, ce au descoperit a fi adevărat despre unul. Astfel, comparând eronat științele, care sunt opera de cunoaștere a minții, cu artele, care cer un anumit exercițiu și o predispoziție a corpului, și văzând că artele nu trebuie învățate dintr-o dată toate de același om, devenind mai ușor un bun meșteșugar acela care exercită numai una singură, deoarece este greu ca aceleași mâini să se poată deprinde să mânuiască și coarnele plugului și coardele citerei, sau alte lucruri tot așa de diferite, au crezut la fel și despre științe. Și, deosebindu-le unele de altele, după diversitatea obiectelor, au gândit că trebuie studiate fiecare, separat, și neglijându-le pe toate celelalte. Aici, fără îndoială, s-au înșelat. Căci, întrucât științele toate nu sunt nimic altceva decât înțelepciunea omenească, care rămâne una și aceeași întotdeauna, oricât de diferite ar fi lucrurile ce le cercetează, și care nu împrumută de la ele mai multă diversitate decât împrumută lumina soarelui de la lucrurile pe care le luminează, nu trebuie să se impună intelectului nici un fel de limită; deoarece cunoașterea unui adevăr nu ne îndepărtează de aflarea altuia, așa cum se întâmplă cu exercițiul unei singure arte, ci, mai degrabă, ne apropie”[174].

---

[174] *Reguli, ed. rom.*, pp. 7-8, AT, X, 359-360. Pentru o expunere mai detaliată a problemei, a se vedea articolul nostru „Le système philosophique à l'aube de la Modernité – le cas Descartes”, în *Les actes du colloque „Systèmes, Images, Langages”*, pp. 243-256 .



Metafizică şi teoria cunoaşterii la Baruch Spinoza

Precizări. În ceea ce priveşte gândirea lui Baruch Spinoza, ne-am concentrat pentru început analiza noastră asupra modului specific în care se configurează sistemul filosofic ce porneşte de la conceptul cheie de metodă axiomatică, rezultând ceea ce se numeşte o expunere *more geometrico*. Se adaugă astfel precizări la secţiunea anterioară care constata semnificaţiile moderne ale conceptului de sistem filosofic sau sistem al cunoaşterii. Vom vedea apoi cum – în principal – procesul de excludere a cauzelor finale din câmpul realităţii afectează chiar ideea de Dumnezeu, care se va identifica la Spinoza cu natura (*Deus sive natura*).

Va fi prezentată apoi concepţia lui Spinoza despre cunoaştere, cu precădere cea despre genurile acesteia. Se va discuta şi conceptul spinozist fundamental al cunoaşterii, ca şi în cazul lui Descartes, cel de idee, cu evidenţierea diferitelor „flexionări” ale acesteia. O atenţie aparte va fi acordată conceptului de idee adecvată, ce exprimă excelenţa cunoaşterii în viziunea lui Spinoza.

III.1. Semnificația *metodei* în cadrul filosofiei spinoziste

În cazul lui Spinoza nu este vorba, de o simplă preluare, adoptare în filosofie a unei metode utilizate în matematică şi verificată prin aplicaţiile sale, cum era cazul la Descartes cu metoda analizei din geometrie. Metoda axiomatică nu este adoptată doar ca urmare a excelenţei modelului cognitiv exprimat prin ea şi nici doar ca urmare a frumuseţii sau simplităţii sale, ci mai ales întrucât schema axiomatică pare a reproduce însuşi procesul „generării" din Dumnezeu a tuturor lucrurilor[175].

Aspectele teologice (şi nu cele ştiinţifice *stricto sensu*) sunt deseori preponderente în preferinţa lui Spinoza pentru expunerea *more geometrico* a filosofiei sale: „convingerea religioasă fundamentală că toate lucrurile provin din esenţa unică a lui Dumnezeu îi pare [lui Spinoza] a solicita o metodă a cunoaşterii filosofice, care în aceeaşi manieră ar trebui să derive din ideea de Dumnezeu ideile tuturor lucrurilor. În adevărata filosofie ordinea ideilor trebuie să fie identică cu cea a lucrurilor"[176].

Dar cum noi nu avem practic o cunoaştere a însuşi procesului prin care lucrurile provin de la Dumnezeu, urmează ca acesta să fie gândit prin analogie cu procedeul logic a punerii

---

[175] Asupra raportului dintre lucruri, i.e. modurile finite şi Dumnezeu, care prezintă unele specificităţi aparte în condiţiile renunţării de către Spinoza la modelul creaţionist tradiţional, vom reveni ulterior.

[176] W. Windelband, *A History of Philosophy*, vol. II, p. 396.

consecventului plecând de la fundamentul sau rațiunea acestuia[177], în ultimă instanță plecând de la ideea de Dumnezeu.

Cu alte cuvinte, interesul lui Spinoza pentru metoda axiomatică pentru filosofie nu este pur formal (metoda nu este adoptată exclusiv sau în primul rând pentru virtuțile sale pur demonstrative), ci „trădează" în primul rând presupozițiile sale metafizico-teologice. Metoda axiomatică nu este deci o simplă metodă „de expunere" (aşa cum consideră unii comentatori), ci ea este menită a reproduce întregul tablou ontologic al realității.

Totuşi caracterizarea metodei axiomatice ca metodă de expunere rămâne viabilă în măsura în care îl diferențiază pe Spinoza de Descartes. La primul este vorba de un procedeu de expunere a adevărului descoperit anterior (în conformitate, cum am subliniat, cu exigențele ontologice ale obiectului cercetat, ale „obiectului" prin excelență – Dumnezeu), pe când la cel din urmă avem de-a face cu o metodă a invenției, de descoperire a adevărului.

Din această perspectivă, metoda axiomatică a lui Spinoza se apropie de metoda sintetică aşa cum este ea expusă de Descartes în cel de-al doilea Şir de Răspunsuri la Obiecțiile aduse *Meditațiilor* sale sau în *Principiile filosofiei*. Spinoza chiar a scris o lucrare, singura de altfel semnată cu propriul său nume în timpul vieții, în care considera că a expus filosofia carteziană într-un mod mult mai fidel şi mai strict decât în scrierile lui Descartes însuşi! Iar aceasta însemna pentru Spinoza chiar aplicarea metodei axiomatice la corpusul filosofic cartezian conținut în *Principiile filosofiei*, demonstrarea cu adevărat, reală a

177 *Ibidem.*

ideilor expuse aici. Titlul însuşi este foarte sugestiv: *Principia philosophiae Renati Descartes ordine geometrica demonstrata* – ***Principiile filosofiei*** *ale lui Descartes demonstrate în ordine geometrică* (1663).

Formal vorbind, demersul *Eticii* presupune axiome, postulate, propoziţii (teoreme în sens modern) cu demonstraţiile lor (uneori mai multe pentru una şi aceeaşi propoziţie), însoţite uneori de note explicative care au practic rolul de a expune *in extenso* şi de a clarifica ceea ce este spus lapidar în axiome şi teoreme.

După cum s-a remarcat, definiţiile lui Spinoza sunt departe de a fi stipulări arbitrare despre utilizarea termenilor, iar, pe de altă parte, ele nu sunt concepute în mod necesar pentru a reflecta o utilizare comună[178].

Deşi nu exclude cazul în care definiţiile privesc ceea ce în limbaj modern s-ar numi aspectele subiective ale cunoaşterii (în sensul în care ţin de subiectul cunoscător), căci unele dintre ele „pot explica un lucru aşa cum îl concepem sau l-am putea concepe”, o definiţie are totuşi menirea specifică de a explica un lucru „aşa cum este el în afara intelectului”: „este adevărat că ceea ce deosebeşte o definiţie de o propoziţie este faptul că o definiţie se preocupă numai de esenţele lucrurilor (...) (în timp ce o axiomă se poate extinde şi la adevărurile eterne în general)”[179]. (Aici Spinoza are în vedere faptul că o axiomă poate enunţa un principiu logic, cum ar fi, de exemplu, principiul contradicţiei, sau altele de acelaşi gen, care nu vizează un lucru anumit, mai precis – în măsura în care aceasta este menirea unei definiţii –

[178] J. Cottingham, *Raţionaliştii...*, pp. 80-81.
[179] *Apud* J. Cottingham, *op. cit.*, p. 81.

„esenţa unui lucru", ci se aplică tuturor lucrurilor, raporturilor logico-formale dintre acestea.

Prin urmare, intelectul dacă este direcţionat în mod adecvat şi eliberat de influenţe externe înşelătoare, poate obţine o „percepţie a unui lucru numai prin esenţa sa", iar metoda corectă în filosofie constă în a forma „definiţii perfecte" care să „explice esenţa cea mai intimă a unui lucru". Definiţia nu trebuie doar să prindă o proprietate (*proprium*) adevărată sau esenţială a lucrului în chestiune – „este necesar un concept, sau o definiţie, a lucrului, astfel încât toate proprietăţile lucrului, când este considerat doar acesta singur, fără legătură cu altele, să poată să fie deduse de aici"[180]. Spre deosebire de definiţiile „obişnuite", definiţiile utilizate de Spinoza sunt presupuse a avea prin urmare o mare putere generativă[181].

Pentru a ilustra această modalitate de a opera, Spinoza face apel cu precădere la exemple din sfera matematicii, îndeosebi a geometriei, privilegiate din punctul de vedere al posibilităţii de a „extrage" sau „deduce" toate proprietăţile obiectului din definiţia acestuia. Astfel, o adevărată definiţie a cercului va permite ca toate proprietăţile acestuia să poată fi deduse din ea. Esenţa lucrurilor sesizată prin acest procedeu „oferă fundamentul pentru un sistem deductiv al cunoaşterii"[182].

S-a remarcat totodată faptul că, „precum Descartes, Spinoza insistă pe *simplicitatea* obiectelor intelectului ca o

---

[180] „Talis requisitur conceptus rei, sive definitio, ut omnes proprietates rei, dum sola, non autem cum aliis conjuncta, spectatur, ex ea concludi possent" (*Tratatul despre îndreptarea intelectului, ed. rom.*, p. 44, traducere modificată).

[181] J. Cottingham, *op. cit.*, p. 81.

[182] *Ibidem*, p. 82.

precondiție a unei astfel de percepții"[183] și că atunci când pune această problemă o face utilizând terminologia carteziană a ideilor (percepțiilor) clare și distincte.

Dar trebuie observat cu atenție și ceea ce îi separă în acest punct pe cei doi raționaliști. Dacă este să ne referim la naturile simple ca stând la Descartes pentru obiectul intuit, atunci o afirmație ca aceea a lui Cottingham precum că „Spinoza este foarte aproape aici de intuiționismul matematic al lui Descartes din *Regulae*: așa cum pentru Descartes cunoașterea se bazează pe intuirea esențelor sau a «naturilor simple», tot așa pentru Spinoza intelectul purificat ajunge la definiții care prin esența lucrurilor"[184] trebuie privită cu maximă circumspecție, dacă nu chiar respinsă din start. Aceasta pentru că naturile simple au la Descartes un rol primordial epistemologic și nu ontologic, permițând chiar un tip de lectură transcendentală[185], în vreme ce esențele intuite trimit întâi de toate la constituția ultimă a realității.

În rest, dacă este să ne referim acum la obiectele matematicii (geometriei, mai precis), la Descartes acestea sunt exemplare (și pot oferi un model filosofiei) nu atât pentru că permit sesizarea „esențelor" lucrurilor și construirea unor definiții[186], cât pentru relațiile pe care le dezvăluie între diferite elemente ale figurilor și posibilitatea de a transpune în ecuații

---

[183] *Ibidem*, nota 39, p. 259.
[184] *Ibidem*.
[185] A se vedea în acest sens contribuțiile lui Jean-Luc Marion cu privire la statutul naturilor simple în filosofia carteziană menționate de noi anterior.
[186] Ceea ce este fără îndoială important și pentru Descartes, iar paralela realizată de el în argumentul ontologic între ideea de Dumnezeu și cea de triunghi o arată foarte bine.

algebrice aceste relații. Cu alte cuvinte, ceea ce contează în primul rând pentru Descartes aici par a fi dependențele funcționale ce pot fi exprimate astfel. „Generativitatea epistemologică”, am putea spune, la limită, și nu cea spinozistă cu prepronderente conotații ontologice.

Coloratura ontologică a definiției spinoziste este surprinsă, credem, și atunci când, în descrierea cerințelor acesteia (vezi citatul de mai sus din *Tratatul despre îndreptarea intelectului*), Spinoza menționează clar că este vorba despre „*toate* proprietățile lucrului (subl. ns.)”, trimiterea fiind spre posibilitatea unei descrieri (în principiu) complete a lucrului vizat (spre „prinderea” totală a acestuia), înainte de evidențierea „utilității epistemologice” ce poate rezulta de aici (și care, oricum, poate să nu fie – iar la Spinoza nu este – de natură funcțională).

O idee asupra căreia ar trebui să reflectăm, fără îndoială, suplimentar și pe care doar o schițăm aici: la Descartes avem de a face îndeosebi cu *probleme* geometrice, cu rezolvarea lor, în vreme ce Spinoza este preocupat de *esențele* obiectelor geometrice. Cu alte cuvinte, deschidere și relativitate funcțională versus închidere (izolare) și completitudine a intuiției, o matematică „dinamică” față de o matematică „statică” a imuabilului (nu trebuie însă confundate aceste determinări anterioare, cu caracterizarea subiectului cunoscător, la ambii filosofi, ca fiind prin excelență activ în cunoașterea matematică). Aceasta în condiițiile în care fundalul ontologic ferm este asigurat în cazul amândurora, la primul prin substanța întinsă, la cel de-al doilea prin atributul întinderii.

Pe de altă parte, s-a mai afirmat de către unii istorici ai filosofiei că punctul de plecare al lui Spinoza îl constituie *o meditaţie asupra metodei carteziene*[187], cu alte cuvinte asupra faptului că există o înlănţuire a adevărurilor care porneşte prin deducţie, în mod sistematic, de la ideile clare şi distincte.

Spinoza va pleca nu de la naturile simple sesizate cu uşurinţă de intelect, nu de la ideile clare şi distincte considerate în izolarea lor, ci de la esenţa lucrurilor, în ultimă instanţă de la esenţa lui Dumnezeu din care trebuie să decurgă cu necesitate toate aceste lucruri.

Pentru Spinoza puterea (capacitatea) intelectului de a reconstitui adevărurile existenţei *nu este o marcă a independenţei sale*, nu este practic o „putere" (aşa cum o înţelegem noi astăzi), ci o posibilitate, o „şansă" chiar, de a recupera ordinea lucrurilor stabilită de / în Dumnezeu. Aceea de a ne situa, ca mod al unei unice substanţe, „cu adevărat" *în* Dumnezeu.

De aceea, chiar dacă Spinoza este „cartezian" atunci când consideră să spiritul uman nu poate accede, plecând de la cunoaşterea lucrurilor sensibile, la cunoaşterea intelectuală (a naturilor simple, la Descartes, respectiv a esenţelor la Spinoza), precum de la o imagine la modelul său (în manieră platoniciană), el se va depărta radical de antecesorul său prin aceea că spiritul trebuie să se plaseze de la bun început în această cunoaştere intelectuală, denunţând astfel „ocolul" metodologic de tip analitic ce ne ducea la stabilirea *Cogito*-ului ca prim principiu al filosofiei.

---

[187] E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, vol. II, partea I, p. 164.

III.2. Concepția lui Spinoza despre Dumnezeu

Sistemul spinozist trebuie să aibă așadar ca principiu o definiție; această definiție exprimă cu necesitate o idee primă (originară), pe care sufletul să o formeze în mod absolut, fără a ține seama de alte gânduri sau idei. Iar această idee „exclude orice cauză, adică obiectul ei nu reclamă pentru explicarea sa vreun alt obiect decât el însuși”.

Prin urmare, ideea respectivă trebuie să se înfățișeze de o așa manieră încât, dată fiind definiția ei, să nu se mai poată pune problema existenței obiectului respectiv. Cu alte cuvinte, întrucât fiecărei definiții îi corespunde o esență (cum am văzut), esența vizată de definiția fundamentală înglobează cu necesitate și existența. „Acesta este punctul de plecare al sistemului: esența care înglobează existența”[188] – substanța unică sau Dumnezeu.

La finalul primei părți a *Eticii*, Spinoza trece în revistă rezultatele cercetării sale asupra naturii lui Dumnezeu și a atributelor sale. El consideră că a demonstrat rând pe rând că Dumnezeu „există cu necesitate, că este unic, că există și lucrează numai datorită naturii sale, că este cauză liberă a tuturor lucrurilor, (...) că toate lucrurile sunt în Dumnezeu și depind de el în așa fel încât nimic nu poate nici să existe, nici să fie conceput fără el, (...) că toate lucrurile au fost predeterminate de către el, desigur nu prin libertatea voinței sale sau prin bunul său

[188] L. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporaines*, p. 55.

plac absolut, ci prin natura sa absolută sau prin puterea lui infinită" (E I, Adaos[189]).

Ne vom ocupa în continuare de unele din aceste determinații și de tezele spinoziste explicite și implicite pe care ele se bazează.

Ca o remarcă generală, nu este dificil de observat că Dumnezeul lui Spinoza nu este nici acela al Bibliei și nici acela al tradiției metafizice anterioare[190]; el nu este nici creator, nici nu acționează conform unei înțelepciuni divine. Universul (în ambele accepții pentru noi, atât fizic, cât și sufletesc, mental) nu este decât desfășurarea esenței sale, de unde și celebra identificare spinozistă *Deus sive Natura* – Dumnezeu sau natura. Astfel că „tot ceea ce este, este în Dumnezeu și nimic nu poate exista, nici să fie conceput fără Dumnezeu" (E I, P 15).

În plus, Dumnezeu, identificat de Spinoza și cu substanța unică, este „existența absolut infinită, adică substanța alcătuită dintr-o infinitate de atribute, fiecare dintre ele exprimând o esență eternă și infinită" (E I, D VI).

Prin această definiție, Spinoza se depărtează de orice concepție filosofică și teologică anterioară asupra lui Dumnezeu (le „transgresează", după cum s-a considerat). Concomitent, Spinoza plasează „cunoașterea acestei naturi la cea mai mare depărtare de reprezentările populare ale divinității, dar și de orice

---

[189] Pentru a nu încărca expunerea cu note am optat ca, în cazul *Eticii*, să indicăm în paranteze, de fiecare dată când facem apel la textul acesteia, numărul cărții/părții, urmat de numărul definiției (D) sau propoziției (P) avute în vedere. Dacă nu sunt făcute precizări suplimentare, traducerea utilizată este cea realizată de Al. Posescu, din ediția menționată în Bibliografie.

[190] J. Russ (coord.), *Istoria filosofiei*, vol. II : *Inventarea lumii moderne*, p. 218.

revelație particulară și de orice doctrină întemeiată pe o astfel de revelație"[191]. Referirile critice la adresa religiei populare se găsesc exprimate cu claritate și acuitate în Appendix-ul la prima parte a *Eticii* sale care tratează despre Dumnezeu.

Totodată, ideea de Dumnezeu, a unei ființe absolut infinite este ideea pozitivă prin excelență[192], ilustrează pozitivitatea pură a gândirii, care pornește nu de la finit spre infinit (cum procedase anterior Descartes), ci, invers, se situează de la bun început *în* acesta din urmă, pentru a re-produce lumea tot așa cum este ea în (ca) Dumnezeu. Aceasta pentru că este o proprietate esențială a intelectului „de a forma ideile pozitive înaintea celor negative". Dar, la limită, toate ideile în afara celei pe care o avem despre Dumnezeu sunt negative, întrucât privesc ceea ce este finit, limitat, în continuarea principiului scolastic conform căruia „orice determinație este o negație".

Spinoza îl urmează pe Descartes atunci când definește atributul ca fiind „ceea ce intelectul percepe în substanță ca alcătuindu-i esența" (E I, D IV). Conform lui Descartes, cunoaștem în mod clar și distinct esența unei substanțe grație atributului său principal: întinderea pentru substanța corporală, respectiv gândirea pentru cea cugetătoare.

Dar, implicit, Descartes neagă pozitivitatea absolută a ideii de substanță (i.e. a ideii de Dumnezeu) deși îi atribuie acesteia infinitatea, atunci când afirmă că distincția reală între cele două atribute, fiecare conceput prin sine, ne obligă să conchidem existența a două substanțe distincte. Pentru Spinoza, a limita o substanță la un atribut este echivalent cu a limita

[191] *Ibidem*.
[192] E. Bréhier, *op. cit.*, p. 171.

realitatea acesteia. Dumnezeu, ființa absolut infinită, va avea deci o infinitate de atribute, fiecare dintre acestea exprimând infinitatea sa. Gândirea și întinderea sunt doar două dintre aceste atribute, cele accesibile intelectului finit al omului[193].

În anumite privințe, posibilitatea interpretării spinoziste a substanței este inclusă *in nuce* chiar în unele texte carteziene. Am văzut că în *Principiile filosofiei* (I, §51.) Descartes după ce arăta că prin substanță înțelege doar „ceva ce există în așa fel încât n-are nevoie decât de sine pentru a exista”, observă că, la drept vorbind, nu există decât Dumnezeu care să fie așa, și nu este nici un lucru creat care să poată exista un singur moment fără a fi menținut și conservat de puterea sa”[194].

S-a și afirmat de altfel că Spinoza nu face decât să tragă ultimele concluzii sau concluziile logice din doctrina carteziană a substanței, el prezentându-se în multe privințe drept „cel mai consecvent cartezian”[195]. Pentru Spinoza, gândirea și întinderea îl *exprimă* pe Dumnezeu, esența infinită a acestuia, nu sunt pur și simplu „creații” ale sale.

După cum s-a remarcat, faptul că *întinderea este un atribut al lui Dumnezeu* nu putea să pară decât foarte șocant contemporanilor lui Spinoza, această teză constituind în ochii lor

---

[193] *Ibidem.*

[194] În continuare Descartes va menționa că numele substanței nu e *univoc* în privința lui Dumnezeu și a creaturilor; deoarece „printre lucrurile create câteva sunt de așa natură că nu pot exista fără altele, le deosebim de cele care n-au nevoie decât de concursul firesc al lui Dumnezeu, numindu-le pe acestea din urmă substanțe [cugetătoare, respectiv întinsă], iar pe celelalte calități, sau atribute ale acestei substanțe”.

[195] Ceea ce, într-un anumit sens, nici nu i-ar fi părut a fi un neadevăr lui Spinoza, de vreme ce el însuși publicase acea lucrarea consacrată „adevăratei” forme a filosofiei carteziene

poate cea mai mare erezie a sistemului său, oricum, în mod cert, o erezie. Nu însemna că astfel îl făceam pe Dumnezeu corporal şi că îi atribuiam divizibilitate şi pasivitate?

S-a considerat că afirmaţia lui Spinoza „nu este comprehensibilă decât graţie fizicii carteziene şi distincţiei pe care aceasta o face între întindere ca obiect al intelectului şi întindere ca obiect al imaginaţiei. Doar întinderea imaginată este compusă din părţi, divizată în corpuri, suma finită a cărora este; pentru intelect însă, întinderea este infinită şi indivizibilă; corpurile nu sunt părţile componente, ci limitările acesteia; distincţia între corpuri «nu este o distincţie reală, ci una modală»"[196].

Corpurile sunt doar *moduri ale întinderii*, întindere prin care ele însele devin conceptibile, şi nu părţi ale acesteia, pornind de la care concepem ulterior întinderea. În această privinţă Descartes şi Spinoza sunt perfect de acord: demersul cunoaşterii pleacă de la substanţă (de la esenţa sau atributul acesteia) la moduri, şi nu invers. Prin urmare, consideră Bréhier, „teza spinozistă nu este posibilă decât pentru că întinderea este principiu de inteligibilitate"[197].

Concepţia greşită în privinţa naturii lui Dumnezeu se bazează, în viziunea lui Spinoza, în special pe inserţia *cauzelor finale* în fenomenalitate, pe o *antropomorfizare a realului*. Considerarea lucrurilor ca mijloace în vederea propriilor lor nevoi a determinat apariţia ideii unui Dumnezeu „cârmuitor al naturii", „înzestrat cu aceeaşi libertate ca şi omul", care „poartă de grijă oamenilor în toate" şi care a "făcut toate lucrurile spre folosul acestora".

---

[196] *Ibidem*, p. 172.
[197] *Ibidem*.

Or, Dumnezeu nu are pentru Spinoza (contra cartezienilor) nici libertatea de a crea altfel adevărurile existente[198], adevăruri care îi exprimă propria natură, nici pe aceea a unui stăpân sau cârmuitor suprem, care ia diferite „decizii" pentru supuşii săi, în funcţie de situaţiile în care aceştia se găsesc.

Principalul factor care a dus la abandonarea acestei concepţii finaliste asupra lui Dumnezeu şi a lucrurilor este pentru Spinoza descoperirea *matematicii*, adică a unei ştiinţe a „esenţelor şi proprietăţilor figurilor", deci nu a scopurilor, care a oferit oamenilor o nouă „normă a adevărului".

Cum am menţionat deja, matematica nu este normă datorită utilităţii sale, datorită succesului aplicaţiilor pe care le permite, datorită simplităţii sale, nici chiar datorită siguranţei sale intrinseci. Ea este normă tocmai pentru trimite la esenţele şi proprietăţile lucrurilor pe care le studiază în puritatea acestora. Ea nu oferă un model „*ştiinţific*" (ca pentru Descartes), ci este un model *ontologic* al lumii[199]. Ea oferă posibilitatea de a configura modalitatea în care lucrurile *sunt în* Dumnezeu, cu excluderea oricărui element de finalitate.

Modelul finalist, consideră Spinoza, răstoarnă procesualitatea cauzală din natură în trei moduri: 1) ceea ce în realitate este cauză, devine acum efect, şi invers; 2) ceea ce de la

---

[198] Anticipând discuţia asupra problematicii, să spunem doar că Descartes, considerând că Dumnezeu ar fi putut să creeze alte adevăruri eterne (care, aşadar, devin impropriu numite astfel), vroia să salveze libertatea absolută a lui Dumnezeu, dar sacrifica prin aceeaşi mişcare raţionalitatea cunoaşterii ce se putea revendica de la acesta.

[199] Deşi, repetăm, aspectele ontologice nu lipsesc nici de la Descartes, şi nu au cum să lipsească, de vreme ce materia este înţeleasă în esenţa sa ca întindere.

natură este anterior, se va înfățișa acum ca fiind ulterior; 3) ceea ce este perfect, ajunge să fie acum. La modul general, utilitatea (folosul, scopul) unui lucru devine explicația (cauza) esenței acelui lucru, pe care o precede și pe care o întrece în perfecțiune. Or, lucrurile stau pentru Spinoza tocmai invers.

Introducerea finalității în natură ar însemna și *suprimarea perfecțiunii lui Dumnezeu*: dacă Dumnezeu ar acționa în vederea unui scop, oricât de elevat l-am concepe, aceasta ar fi echivalent cu o „ieșire în exterior", cu faptul că Dumnezeu își dorește cu necesitate ceea ce îi lipsește, devine ceva ce nu este – ar însemna, cu alte cuvinte, lipsa perfecțiunii.

În plus, inserția finalității atestă și lipsa de știință a celor care o propun, căci, în ciuda lanțurilor cauzale de tip finalist construite cu minuțiozitate în privința lucrurilor, până la urmă se ajunge tot la postularea voinței lui Dumnezeu ca punct final al demersului, un adevărat „adăpost al ignoranței" în viziunea lui Spinoza[200]. Finalitatea reprezintă deci nu doar o postulare („involuntară") a imperfecțiunii divine, dar și *o decădere a idealurilor cognitive* ale omului.

Finalismul are drept efect și apariția *valorilor* (în forma cuplurilor bine / rău, frumos / urât etc.) și a caracterizării lucrurilor prin intermediul acestora. În fapt, aceste caracterizări ale lucrurilor – care substituie adevăratele lor naturi în explicarea naturii – nu sunt decât efectele lor asupra constituției particulare a oamenilor, prin urmare nu sunt decât efecte. Aceste efecte iau locul, se substituie adevăratelor cauze ale lucrurilor: „fiecare

[200] Are loc practic o reificare a punctului ultim al lanțului cauzal („crearea" și „substanțializarea" acestuia), care va fi ulterior criticată și de Kant din perspectiva Ideilor rațiunii.

judecă lucrurile după dispoziţia creierului sau, mai degrabă, ia modificările imaginaţiei drept lucruri" (E I, Adaos). Aceste determinări de tip valoric nu au existenţă raţională, ci existenţă imaginară.

La limită, însăşi noţiunea de *perfecţiune* aplicată lucrurilor sau ansamblului acestora este înşelătoare, chiar dacă desemnăm prin aceasta opera desăvârşită a lui Dumnezeu – „Perfecţia lucrurilor trebuie apreciată numai după natura sau puterea lor. Căci lucrurile nu sunt mai mult sau mai puţin perfecte, fie că încântă, fie că impresionează neplăcut simţurile oamenilor; fie că ele convin naturii umane, fie că îi sunt potrivnice" (E I, Adaos).

Sigura perfecţiune este pentru Spinoza cea ontologică, descrescătoare deci în conformitate cu schema sa substanţă-atribut-mod, aceasta întrucât prin *realitate* şi *perfecţie* el înţelege acelaşi lucru (E II, D VI). Perfecţiunea lucrurilor decurge din însăşi relaţia pe care acestea o au cu Dumnezeu, din calitatea lor de a fi în Dumnezeu: „lucrurile au fost produse de către Dumnezeu cu cea mai mare perfecţie, deoarece ele au rezultat cu necesitate dintr-o natură dată" (E I, P XXXIII, Nota II). Perfecţiunea unui lucru mai este sinonimă de aceea şi cu *necesitatea* acestuia.

Finalismul este totodată şi *sursa poziţiei sceptice* în cunoaştere, întrucât efectele de la care pornesc sunt particulare, specifice constituţiilor sensibile individuale ale oamenilor. Pentru Spinoza nu poate exista o ştiinţă care să pornească de la efecte la cauză şi cu atât mai puţin una care să derive natura lucrurilor plecând de la efectele sensibile. Ştiinţa este a cauzelor, i.e. a esenţelor, sesizate în puritatea lor de către intelect. Cauza eficientă se identifică la Spinoza cu cauza formală. În

descendență carteziană și în spiritul întregului secol, din tabloul filosofiei (științei) sunt excluse cauzele finale și cele materiale.

Un alt efect al introducerii cauzelor finale era și atribuirea unei *voințe* lui Dumnezeu, fie ea chiar absolută sau infinită (cum am văzut la Descartes, de exemplu). Or, lui Dumnezeu, substanța unică, îi este proprie definiția libertății așa cum apare la începutul *Eticii*: „Numesc liber ceva care există numai din necesitatea naturii sale și care se determină de la sine să lucreze. În schimb, numesc necesar, sau mai bine zis constrâns, ceva care este determinat de altceva să existe și să lucreze într-un fel anumit și determinat" (E I, D VII).

Doar Dumnezeu este liber în acest sens. A situa lucrurile în afara lui Dumnezeu, ar echivala cu o limitare sau o determinare a sa. Dumnezeu nu are obiecte pe care să le cunoască sau asupra cărora să acționeze, fie și după legi imuabile sau după planuri armonioase și perfecte. Totul este predeterminat cu strictă necesitate în acesta, pentru că orice „întâmplare" ar echivala și ea cu o limitare a divinității.

În nota de la propoziția 17 a *Eticii* Spinoza consideră că a arătat îndeajuns de limpede că „din puterea supremă a lui Dumnezeu sau din natura sa infinită au decurs sau decurg în chip necesar, totdeauna cu aceeași necesitate, infinite lucruri într-o infinitate de moduri, în același chip în care din natura triunghiului rezultă din veșnicie și pentru veșnicie că cele trei unghiuri ale sale sunt egale cu două unghiuri drepte", iar aceasta după modelul pe care am văzut că el însuși îl impunea definițiilor în genere.

Spinoza neagă astfel teoria carteziană conform căreia Dumnezeu produce lumea, inclusiv legile mișcării și principiile

rațiunii umane, printr-un act de creație care este în totalitate arbitrar[201]. Cu alte cuvinte, pentru Descartes, lumea, legile sale şi principiile rațiunii sunt necesare doar cu privire la intelectul nostru, față de Dumnezeu fiind arbitrare sau contingente, nedecurgând din esența sa. Cum am văzut, dacă Dumnezeu ar fi vrut ar fi putut crea alte adevăruri veşnice, ar fi putut face ca, de exemplu, suma unghiurilor unui triunghi să nu facă 180 de grade. Fără a-l numi pe Descartes, trimiterea la acesta este evidentă: „Unii cred că Dumnezeu este cauză liberă, pentru că el poate, socot ei, să facă aşa fel ca lucrurile care am spus că rezultă din natura sa, adică care stau în puterea sa, să nu se producă sau să nu fie produse de către el" (E II, notă la PXVII).

Ceea ce apare manifest aici este faptul că Descartes şi Spinoza pornesc de la două concepții diferite, ireductibile în privința libertății şi a puterii. Spinoza, ca şi Descartes, consideră creația divinității ca fiind întru totul liberă şi lipsită de orice constrângere; dar aceasta nu înseamnă pentru Spinoza că Dumnezeu nu acționează după legile propriei sale naturi, i.e. în conformitate cu propria sa esență[202].

Tot ceea ce dogmatica creştină a afirmat despre un Dumnezeu creator, care se hotărăşte, prin propria sa voință liberă, să producă lucrurile pe care le cunoaşte prin intelectul său, supunându-şi propria voință cauzei finale a binelui, tot acest tablou creaționist deci nu este pentru Spinoza decât o fabulă, în care antropomorfismul este la fel de evident ca şi în cazul zeităților păgâne. „Dumnezeu este cauză, este adevărat; dar cauza

[201] Vezi şi Margaret D. Wilson, „Spinoza's theory of knowledge", în D. Garrett (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, p. 93.
[202] M.D. Wilson, *op. cit.*, p. 93.

este raţiunea (*causa sive ratio*) care ne face să înţelegem efectul; în acest sens el este cauză eficientă, cauză a esenţelor tot la fel ca şi a existenţelor, cauză prin sine sau absolut primă, cauză acţionând potrivit legilor naturii sau, ceea ce este acelaşi lucru, cauză liberă, adică o cauză care nu acţionează decât prin ea însăşi; totodată cauză imanentă, adică o cauză a cărei acţiune nu trece la o fiinţă care să-i fie exterioară: iar prin aceasta Dumnezeu nu este diferit de (...) natură (*Deus, sive natura*)"[203].

Tot aşa cum lucrurile „desfăşoară" în natura naturată esenţa lui Dumnezeu, tot astfel mintea omenească trebuie să înlănţuie ideile cauzal pentru a reproduce acest proces. Aceasta pentru că „ordinea şi înlănţuirea ideilor sunt aceleaşi cu ordinea şi înlănţuirea lucrurilor" (E II, P VII). Şi tot cum Dumnezeu oferă lumea în conformitate cu propriile sale exigenţe, fără a „ieşi din sine", tot astfel regula care conduce la aflarea adevărului se găseşte în spiritul însuşi. Cu alte cuvinte, „forma cugetării adevărate trebuie să fie căutată în cugetarea însăşi, fără raportare la altceva şi fără a recunoaşte drept cauză un obiect; ea trebuie să depindă numai de puterea şi de natura intelectului"[204]. Gândirea îşi este suficientă sieşi, în aşa fel încât am putea afirma despre ea ceea ce se afirmă despre intelectul divin: este independentă de obiectul său, fiindu-i preexistent şi creându-l prin aceea că îl concepe.

Astfel că „ideile pe care le formăm clar şi distinct par a rezulta numai din necesitatea naturii noastre, în aşa fel încât par că atârnă în mod absolut numai din capacitatea noastră"[205].

---

[203] E. Bréhier, *op. cit.*, p. 173.
[204] *Tratatul despre îndreptarea intelectului*, *ed. rom.*, p. 33.
[205] *Ibidem*, p. 50.

Filosofia se dezvoltă prin intermediul raţiunii, şi doar cu ajutorul acesteia[206].

În final redăm schematic tabloul ontologic al naturii materiale, care exprimă, cum am văzut, şi o ierarhie a realităţii / perfecţiunii, aşa cum se desprinde acesta din *Etica*. După cum s-a observat, paralelismul – dorit de Spinoza a fi perfect – între idei şi lucruri nu „funcţionează" în totalitate. S-a observat că Spinoza nu găseşte ceea ce ar putea corespunde, în domeniul gândirii, lui *facies totius universi*[207].

Substanţa unică (Dumnezeu)

Atribut (infinit şi etern) – întinderea

Mod imediat infinit şi etern – mişcarea-repausul

Mod mediat infinit şi etern – întregul naturii (privit ca un singur individ) – *facies totius Universi*

Mod mediat finit (neetern) – corpurile (lucrurile) particulare (individuale), ierarhizate în funcţie de complexitate (ceea ce este echivalent cu complexitatea modurilor în care poate fi afectat) după cum urmează:

Oameni (corpul omenesc)

Animale (corpul animal)

Plante (corpul vegetal)

Obiecte neanimate (pietre etc.)

---

[206] L. Brunschvicg, *op. cit.*, p. 54.

[207] J. Beaufret, *Lecţii de filosofie*, I, p. 271. Vezi, pentru amănunte suplimentare, *ibidem*, pp. 268-275.

III.3. Elemente de teoria cunoaşterii la Spinoza. Teoria spinozistă a ideii

III.3.1. Genurile cunoaşterii

Concepţia lui Spinoza despre cunoaştere se configurează, pe de o parte, ca o continuare a eforturilor carteziene, iar, din această perspectivă, ea prezintă unele trăsături fundamentale care derivă direct din filosofia carteziană; pe de altă parte, unele elemente ale teoriei sale a cunoaşterii sunt dezvoltate împotriva lui Descartes, cum ar fi cele privind certitudinea cunoaşterii, judecata şi conceptul de idee[208]. Oricum, în cazul lui Spinoza, trebuie să ne raportăm în mod necesar, constant, la teoria carteziană a cunoaşterii, fără de care concepţia sa nu poate fi înţeleasă.

După cum reiese dintr-o schiţă iniţială a metodologiei şi gnoseologiei sale, expusă în lucrarea neterminată *Tratat despre îndreptarea intelectului* (dar la care se face referire în *Etica* (E II, P XL Nota I), pentru Spinoza există patru moduri ale cunoaşterii[209]:

1) o cunoaştere „din auzite sau din orice semn", o cunoaştere indirectă (cum ar fi, de exemplu, cunoaşterea faptelor istorice);
2) o cunoaştere pe care o avem „dintr-o experienţă nelămurită, adică dintr-o experienţă care nu este determinată de intelect", întâmplătoare;

[208] Margaret D. Wilson, *op. cit.*, p. 89.
[209] *Tratatul despre îndreptarea intelectului*, *ed. rom.*, p. 12.

3) o cunoaştere „în care esenţa unui lucru este dedusă din alt lucru, însă nu în mod adecvat", ca atunci, de exemplu, când se deduce cauza dintr-un efect anumit;
4) o cunoaştere „în care lucrul este perceput numai prin esenţa sa sau prin cunoaşterea cauzei sale cea mai apropiată".

Spinoza nu insistă asupra primului mod de cunoaştere (el se referă, printre altele, la modalitatea în care putem certifica – este chiar exemplul lui Spinoza – care este propria noastră dată de naştere). Acest mod este descalificat din start prin aplicarea principiului general conform căruia nu se cunoaşte existenţa unui lucru individual decât dacă este cunoscută esenţa acelui lucru.

Acelaşi principiu invocat anterior determină şi îndepărtarea celui de-al doilea mod de cunoaştere care nu priveşte decât accidentele, nu şi esenţele lucrurilor cercetate. În acest caz este vorba de un mare număr de experienţe ce privesc comportamentul lucrurilor sensibile, cum ar fi faptul că apa este o substanţă care poate stinge focul, că un câine este un animal care latră etc..

Al treilea mod de cunoaştere, deşi ne poate conduce la concluzii adevărate, nu ne oferă nici el cunoaşterea esenţei lucrului cercetat: „din faptul că percepem clar că simţim cutare corp şi nu un altul, noi conchidem cu claritate că sufletul este legat de corp, şi că această legătură este cauza unei atare senzaţii; dar în ce constă această senzaţie şi legătură, noi nu putem şti de aici în mod absolut"[210].

---

[210] *Ibidem*, p. 13.

Doar al patrulea mod al cunoaşterii deschide calea adevăratei ştiinţe, oferind certitudinea absolută, întrucât doar el prezintă esenţa obiectivă a lucrului cercetat. Aceasta este echivalent cu a poseda *ideea adecvată* a lucrului respectiv. Vom reveni asupra acestui termen central pentru ceea ce înseamnă cunoaştere în viziunea lui Spinoza. Vom nota acum doar că adecvarea atribuită ideii de către Spinoza nu priveşte corespondenţa ideii cu obiectul extern vizat de aceasta; ea este o proprietate intrinsecă (internă, imanentă) a ideii.

Viziunea lui Spinoza asupra cunoaşterii, expusă în *Tratat despre îndreptarea intelectului*, este întregită cu elementele de aceeaşi factură prezente în *Etica*, cu precădere în partea a doua a lucrării.

Astfel, cele patru moduri ale cunoaşterii sunt reduse în *Etica* la trei genuri. Primele două moduri din *Tratat* alcătuiesc acum un prim gen al cunoaşterii, numit – în continuarea tradiţiei platoniciene care situa la nivelul cel mai de jos cunoaşterea obţinută prin simţuri[211] – *opinie* sau *imaginaţie*..

Raţiunea, care constă din faptul că „avem noţiuni comune şi idei adecvate ale proprietăţilor lucrurilor”, respectiv *ştiinţa intuitivă*, „care merge de la ideea adecvată a esenţei formale a anumitor atribute ale lui Dumnezeu la cunoaşterea adecvată a esenţei lucrurilor” (E II, P XL Nota II) reprezintă celelalte două genuri ale cunoaşterii.

---

[211] „Aceasta este versiunea specifică lui Spinoza a vechii teorii raţionaliste conform căreia cunoaşterea derivată în întregime din percepţia senzorială nu constituie o cunoaştere adevărată, ci, într-un anumit sens, subiectivă şi nesigură” (S. Hampshire, *Spinoza*, pp. 85-86).

Percepţiile senzoriale sunt asociate în mod fundamental, ca şi la Descartes, cu ideile confuze sau inadecvate. La modul general, „ideile pe care le avem despre corpurile externe arată mai mult constituţia corpului nostru decât natura corpurilor externe" (E II P XVI C II). După cum s-a remarcat, acesta pare a fi modul specific prin care Spinoza exprimă o teză caracteristică a secolului al XVII-lea, care consfinţea faptul că percepţia senzorială nu ne poate oferi o cunoaştere a corpurilor aşa cum acestea există în realitate – cel puţin în măsura în care erau implicate aşa-numitele calităţi secundare (culoarea, sunetul, gustul etc.)[212].

Imaginaţia mai este numită de către Spinoza „experienţă vagă" (*experientia vaga*) sau „experienţă confuză". Aceasta este *pasivă* şi nu activă, întrucât ideea nu este cauzată de o activitate anterioară a sufletului meu, ci corespunde efectelor cauzate corpului meu de alte corpuri exterioare. Putem să identificăm imaginaţia cu ceea ce se numeşte de obicei percepţie senzorială[213].

Ideea imaginaţiei are drept „obiect" (*ideatum*) o modificare cauzată atât de starea corpului meu în acel moment, cât şi de cea a corpului exterior care îl afectează pe acesta. Ideile imaginaţiei nu îmi înfăţişează de aceea nici natura (esenţa) trupului meu şi nici pe cea corpurilor externe. Ele corespund unor configuraţii – inextricabile la limită – de interacţiuni cauzale complexe. Pentru a nu mai menţiona că „ideile pe care le avem despre corpurile externe arată mai mult constituţia corpului meu decât natura corpurilor externe" (E II, P XVI C).

---

[212] Un aspect care va fi examinat *in extenso* în epocă, de exemplu, de către Locke în *Eseul despre intelectul omenesc*, fiind tematizat prin intermediul distincţiei dintre calităţi primare-calităţi secundare.
[213] S. Hampshire, *op. cit.*, p. 85.

Prin *intuiţie* Spinoza înţelege „cunoaşterea comprehensivă a sensului şi adevărului unei propoziţii acordată celui care o pricepe într-un singur act mental, laolaltă cu demonstraţia ei validă din premisele evidente în sine”[214]. După Spinoza, intuiţia ne apare numai atunci când înţelegem relaţia dintre subiectul de studiat şi „ideea adecvată a esenţei formale a lui Dumnezeu”, deoarece nimic altceva nu poate servi ca premisă a unei deducţii valide în sine.

Deoarece „cunoaşterea efectului depinde de cunoaşterea cauzei şi o include” (E I, A IV), iar „lucrurile care nu au nimic comun între ele nu pot fi înţelese unele prin altele” (ceea ce este echivalent cu faptul că ideea unuia nu include ideea celuilalt) (E I, A V), *cunoaşterea unui lucru, considerat ca efect, înseamnă a-l concepe prin intermediul cauzei sale*, cu care acesta trebuie să împărtăşească ceva în comun.

III.3.2. Teoria spinozistă a ideii

O idee este pentru Spinoza „un *concept* al sufletului pe care sufletul îl *formează* pentru că el este un lucru cugetător (subl. ns.)” (E II, D III). Termenii subliniaţi evidenţiază caracterul activ al sufletului în acest caz. Într-adevăr, Spinoza foloseşte aici termenul de *concept* şi nu pe cel de *percepţie* (adoptat în terminologia carteziană: ne amintim că Descartes echivala termenii de idee şi percepţie: *idea sive perceptio*) – deşi ulterior nu se dovedeşte la fel de riguros cu respectarea acestei reguli –

[214] R. Scruton, *Spinoza*, p. 92.

întrucât acesta din urmă „pare a arăta că sufletul este pasiv față de obiect, pe când conceptul pare a exprima o acțiune a sufletului".

O remarcă, totuşi, se impune: după cum se poate observa cu uşurință din lectura *Tratatului*... şi a *Eticii*, termenul de „idee" este utilizat de Spinoza într-un sens foarte larg, incluzând şi ceea ce în mod normal numim „judecăți"; deliberat, şi în opoziție cu Descartes, el nu face nici o distincție între „a avea o idee" şi „a aserta" sau „a face un enunț"[215]. Cum s-a remarcat, Spinoza trece două frontiere critice prin modul în care foloseşte termenul de idee: cea dintre concept şi percepție (deşi, *stricto sensu*, pentru el ideile imaginației nu sunt propriu-zis idei), respectiv cea dintre concept şi propoziție[216].

Una dintre consecințe este că o idee va putea fi calificată ca fiind adevărată sau falsă – ceea ce nu era cazul la Descartes, pentru care toate ideile puteau fi considerate ca „adevărate", întrucât adevărul era pentru el o proprietate a judecăților –, iar despre o idee se va putea spune că decurge logic dintr-o altă idee.

Anticipând, având în vedere modul în care Spinoza foloseşte termenul de „idee", în cazul în care ea are drept *ideatum*

---

[215] S. Hampshire, *op. cit.*, p. 86.

[216] R. Scruton, *Spinoza*, p. 88. Vezi şi S. Hampshire: „Chiar şi receptarea pasivă a ideilor imaginației, care constituie viața mentală obişnuită a majorității oamenilor, este gândire (*cogitatio*) având în vedere sensul acestui cuvânt la Spinoza; el foloseşte cuvântul ca un termen generic pentru a include orice tip de viață mentală, şi nu îl restrânge la activitatea intelectului; percepțiile, ..., emoțiile afective, ..., nu mai puțin decât gândurile şi judecățile, trebuie să fie modificări ale Naturii sub atributul gândirii". Pentru că toate acestea presupun a avea "o idee despre o modificare corporală oarecare; iar orice idee trebuie să aibă locul ei în Natura concepută sub atributul gândirii. Dar asemenea idei reflectă doar afectările tranzitoriii ale unui mod finit al Naturii, şi nu reflectă ordinea cauzelor din Natură ca întreg" (*op. cit.*, pp. 93-94).

o modificare a corpului meu în interacțiune cu un alt corp, aceasta „include ceea ce în mod normal s-ar numi o judecată de percepție despre corpul extern [care afectează propriul meu corp – n.n.]”[217]. Totuşi, aceste idei, luate izolat, nu sunt considerate *în mod absolut false*, deoarece, având în vedere doctrina celor două atribute care exprimă ambele o unică substanță, nu poate să apară niciodată cazul unei idei care să nu aibă *ideatum*-ul său, cu alte cuvinte, care să nu corespundă unei realități independente (unui mod finit al întinderii).

Sublinierea caracterului prin excelență activ al sufletului în formarea ideilor este îndreptată în mod clar împotriva teoriei carteziene a ideilor, în ciuda faptului că o bună parte din terminologia acestei teorii este preluată de către Spinoza.

Caracterul activ al sufletului este exprimat şi prin faptul că *ideile în calitatea lor de ființe formale îşi găsesc cauza lor nu în obiectele pe care le prezintă, ci în gândirea însăşi, în calitatea acesteia de atribut distinct al lui Dumnezeu*. Cu alte cuvinte, „ființa formală a ideilor îl are pe Dumnezeu drept cauză numai întrucât este considerat lucru cugetător, dar nu întrucât este considerat sub aspectul altui atribut [al întinderii, mai precis – n.n.]. Adică atât ideile atributelor lui Dumnezeu, cât şi ale lucrurilor particulare au drept cauză eficientă *nu înseşi obiectele acestor idei sau lucrurile percepute*, ci pe Dumnezeu însuşi întrucât este lucru cugetător (subl. ns.)” (E II, P V).

Această poziție reprezintă o particularizare a unei teze generale care consideră că „modurile fiecărui atribut au drept cauză pe Dumnezeu, numai întrucât Dumnezeu este considerat

---

[217] *Ibidem*.

sub aspectul atributului ale cărui moduri sunt şi nu întrucât este considerat sub aspectul oricărui alt atribut" (E II, P VI).

Modurile fiecărui atribut reprezintă „acţiuni" („exprimări") ale lui Dumnezeu în registre distincte (dar care exprimă una şi aceeaşi esenţă). După cum am văzut, cele două atribute ale lui Dumnezeu sesizate de mintea omenească (întinderea şi gândirea), simple, infinite şi eterne, nu comunică între ele, nu interacţionează. Dacă ele ar fi interacţionat, ar fi însemnat că ele se limitează, cu alte cuvinte nu ar fi fost infinite. Evident, ca un corolar al acestei poziţii, nu este posibilă interacţiunea dintre suflet şi trup, de unde şi soluția *sui generis* a lui Spinoza la această problemă particulară ridicată de filosofia carteziană[218].

Cu toate acestea, ordinea sau ordonarea celor două atribute este aceeaşi: „ordinea şi înlănțuirea [cauzală – n.n.] ideilor sunt aceleaşi cu ordinea şi înlănțuirea lucrurilor" (E II, P VII). A avea ideea unui efect înseamnă a „cunoaşte" acel efect; dar cunoaşterea efectului depinde de cunoaşterea cauzei. Cu alte cuvinte, „tot aşa cum un efect depinde de cauza sa, tot astfel cunoaşterea sau ideea acelui efect depinde de cunoaşterea sau ideea cauzei sale"[219]. Ceea ce poate fi transpus încă o dată în formula: ordinea cunoaşterii este aceeaşi cu ordinea fiinţării (a existenţei).

[218] Fără a insista asupra acestei idei, să menţionăm că răspunsul lui Spinoza la această dificultate internă a cartezianismului are ecouri certe în soluţiile ulterioare oferite de Malebranche (ocazionalismul) sau de Leibniz (armonia prestabilită).

[219] Margaret D. Wilson, *op. cit.*, p. 97.

Am văzut din cele spuse anterior că, în cazul lui Dumnezeu, nu putem vorbi propriu zis de „cunoaştere”, în sensul în care folosim acest termen referitor la oameni şi la intelectul lor limitat, ci doar de gândire, care, prin simpla sa existență este echivalentă cu producerea (mai bine zis punerea) lucrurilor. Dumnezeu nu cunoaşte un lucru aşa cum o fac oamenii, *a posteriori*, după ce acesta a fost creat; lucrul nu este pentru Dumnezeu un „ceva” exterior, despre care el poate avea o cunoaştere, o idee, fie ea şi perfectă (altminteri el ar fi limitat în această privință, deci nu ar fi infinit).

Acestor elemente epistemologice apofatice, caracteristice în fond oricărei înțelegeri „standard” a raporturilor de cunoaştere dintre divinitate şi creaturi, li se adaugă dezlegarea catafatică specific spinozistă: lucrurile, prin simplul fapt că sunt gândite de către Dumnezeu, există şi exprimă esența acestuia, din care decurg cu necesitate.

Afirmaţia de mai sus, a corespondenței dintre idei şi lucruri, va fi enunțată, prin urmare, cu referire la Dumnezeu, după cum urmează: „puterea de a gândi a lui Dumnezeu este egală cu puterea lui actuală de a acţiona. Adică tot ce rezultă formal din natura infinită a lui Dumnezeu rezultă în Dumnezeu şi obiectiv din ideea lui, în aceeaşi ordine şi aceeaşi înlănțuire” (E II, P VII C). Ordinea lucrurilor considerate ca lucruri cauzate (ordinea „formală”) este identică cu ordinea lor considerate ca obiecte ale intelectului (ordinea „obiectivă”)[220].

Este vorba, în fond, de traducerea în registrul temporalităţii – al succesiunii temporale – a faptului că există o

---

[220] *Ibidem*.

singură substanță, care se manifestă „plenar”, „complet” prin intermediul *tuturor* atributelor sale, astfel că – dacă e să ne restrângem la cele două atribute la care noi, ca oameni, avem acces cognitiv – „un mod al întinderii şi ideea acelui mod sunt unul şi acelaşi lucru, însă exprimat în două feluri (...). Bunăoară, un cerc care există în natură şi ideea cercului existent, idee care de asemenea este în Dumnezeu, sunt unul şi acelaşi lucru exprimat sub aspectul unor lucruri diferite” (E II, P VII C).

Să observăm, în treacăt doar, că la Spinoza, ca şi la Descartes, ideile posedă atât o *existență* (ființă) *formală*, atunci când sunt considerate ca moduri ale gândirii, independent de conținutul lor (iar din această perspectivă nu se diferențiază unele de celelalte), cât şi o *existență* (ființă) *obiectivă*, echivalentă la modul general cu „realitatea obiectivă” carteziană, care trimite la conținutul acestora, mai precis la „încărcătura ontologică” a fiecărei entități vizate[221]. Precum la Descartes (vezi în acest sens Meditația III), ideile se vor ierarhiza din această perspectivă în funcție de o schemă ontologică simplă, de data aceasta *substanță – atribute – moduri* (la Descartes era vorba de schema substanță infinită (sau Dumnezeu) – substanțe finite – moduri sau accidente). Astfel că, tot în manieră carteziană, „ideile se deosebesc între ele, ca şi obiectele însele, şi ... una este superioară alteia, conținând mai multă realitate, după cum obiectul uneia este superior obiectului alteia şi conține mai multă realitate” (E II, P XIII Notă).

Revenind, la fel cum un lucru are un alt lucru drept cauză, care la rândul său este un efect al unei alte cauze, şi tot aşa la

---

[221] Şi deci nu la ceva de tipul unei simple identificări şi alăturări de elemente descriptive, stând pentru ceea ce îndeobşte sunt numite note conceptuale.

infinit, tot astfel nu se poate concepe fiinţa formală a unei idei decât „cu ajutorul unui alt mod de a gândi, care este cauza lui cea mai apropiată, iar aceasta din nou cu ajutorul alteia, şi aşa la infinit" (E II P VII C).

O distincţie fundamentală în acest context o constituie cea dintre existenţa lucrurilor doar ca esenţe (în acest caz Spinoza vorbeşte de „ideile lucrurilor particulare sau ale modurilor care nu există" sau de „existenţă în atributele lui Dumnezeu") şi existenţa determinată, în spaţiu şi timp, a lucrurilor care „durează". De aceea, „de îndată ce se spune că lucrurile particulare există nu numai întrucât sunt cuprinse în atributele lui Dumnezeu, ci de asemenea întrucât se spune că ele durează, ideile lor includ de asemenea existenţa prin care se spune că ele durează" (E II P VIII C).

Stricto sensu, o idee înţeleasă ca desemnând doar o esenţă, nici nu reprezintă un lucru particular, de vreme ce, conform definiţiei acestuia din urmă, este considerat lucru particular, doar acela care este mărginit şi care are o existenţă determinată (cf. E II D VII), cu alte cuvinte care durează (are o existenţă în spaţiu şi timp).

Ceea ce deosebeşte simplele esenţe, ca potenţialităţi conţinute şi ele în intelectul infinit al lui Dumnezeu (sau, ceea ce este echivalent, în ideea infinită a lui Dumnezeu), de esenţele lucrurilor care există în act, efectiv, este faptul că în cel de-al doilea caz Dumnezeu este considerat cauză în sensul în care este „afectat" de ideea unui alt lucru existent în act (nu trebuie uitat însă faptul că nu este vorba aici de o afectare „exterioară", ci de una imanentă, de o afectare *în* Dumnezeu), altfel spus „ideea unui lucru particular care există în act îl are drept cauză pe Dumnezeu

nu întrucât Dumnezeu este infinit, ci întrucât este considerat ca fiind afectat de ideea unui alt lucru particular care există în act, idee a cărei cauză este de asemenea Dumnezeu întrucât este afectat de o a treia, şi aşa la infinit" (E II P IX).

Prin urmare, ideile lucrurilor care nu există au în ideea lui Dumnezeu acelaşi statut pe care lucrurile non-existente îl au în atributele lui Dumnezeu: amândouă posedă un fel de realitate esenţială, dar le lipseşte existenţa determinată[222].

Spinoza a încercat să clarifice această problemă şi cu ajutorul unui *exemplu*, deşi el însuşi recunoaşte că acesta nu este întru totul lămuritor, întrucât nu poate oferi o explicaţie adecvată – la sfârşitul propoziţiei anterioare celei pe care o vom invoca, E II, P VII, strâns legat de acest aspect, el chiar admisese că „deocamdată nu pot explica aceasta mai clar". După cum bine se cunoaşte, într-un cerc – exemplul spinozist – sunt cuprinse infinit de multe dreptunghiuri egale între ele (identice); „şi totuşi nu se poate spune despre nici unul dintre ele că există decât întrucât există cercul şi nu se poate spune nici că ideea vreunuia dintre aceste dreptunghiuri există decât întrucât este cuprinsă în ideea cercului. Să presupunem că din aceste infinit de multe dreptunghiuri nu există decât două, anume E şi D. Desigur ideile acestor două dreptunghiuri nu există numai întrucât sunt cuprinse în ideea cercului, ci şi întrucât ele includ existenţa acelor dreptunghiuri. Ceea ce face că ele se deosebesc de celelalte idei ale celorlalte dreptunghiuri [care nu includ şi existenţa lor «efectivă» – n.n.]" (E II, P VIII Notă).

222 Margaret D. Wilson, *op. cit.*, p. 98.

Este momentul să cercetăm mai amănunţit ce înseamnă pentru Spinoza o *idee adecvată,* cea care desemnează conceptul cunoaşterii adevărate. O idee adecvată este o idee care, „întrucât este considerată în sine, fără relaţie cu obiectul, are toate proprietăţile sau caracterele intrinsece ale ideii adevărate" (E II, D IV), altfel spus o idee care nu presupune acordul ideii cu obiectul ei. Evident, acest acord este considerat de Spinoza o proprietate extrinsecă a ideii, inerentă oricum oricărei idei adecvate.

S-a remarcat că o idee este adecvată „atunci când, concomitent cu obiectul ei cunoaştem cauza sau raţiunea acelei idei (...). Or, orice idee a unui mod finit, limitată la acest mod, va fi cu necesitate neadecvată întrucât, prin esenţa sa, modul finit are cauza sa în afara lui însuşi". Neadecvată este prin urmare şi ideea pe care sufletul o are despre el însuşi, ca şi cea pe care o are despre trup[223].

În privinţa *raportului dintre ideea adecvată şi cea adevărată* Spinoza notează că între cele două "nu recunosc nici o diferenţă, cu excepţia faptului că epitetul «adevărată» priveşte numai acordul dintre idee şi *ideatum*-ul ei, în timp ce epitetul «adecvată» priveşte natura ideii însăşi" (Scrisoarea LX).

Aceasta în condiţiile în care la Spinoza se regăseşte „tendinţa constantă de a descrie relaţia dintre idee şi *ideatum* ca o relaţie de reprezentare (astfel, o idee pare uneori a fi a *ideatum*-ului ei (...)). Spinoza descrie în mod constant, în limbaj medieval, drept relaţie intenţională (relaţie de gândire) ceea ce e de fapt o relaţie materială (în fapt)". Totuşi, Spinoza utilizează

---

[223] E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Tome II, p. I, p. 176.

uneori termenul de „obiect" (*obiectum*) referindu-se la conținutul reprezentațional al unei idei, rezervând termenul „ideat" (*ideatum*) corelatului ei în atributul întinderii (v. E II, P 13, Scholium)[224].

Revenind, s-ar putea afirma că întreaga metodologie carteziană este redusă de Spinoza la obținerea acestor idei adecvate și a înlănțuirii lor. După cum nota el în *Tratat*, „adevărata metodă nu constă în a căuta semnul adevărului după ce am obținut ideile [cu alte cuvinte nu constă dintr-o ordonare sau o dispunere a ideilor gata constituite, pe care le posedăm deja – n.n.], ci este calea pe care căutăm, în ordinea cuvenită, adevărul însuși sau esențele obiective ale lucrurilor sau ideile [adecvate ale acestora – n.n.]"[225].

Deoarece intelectul (sufletul) omenesc este o parte din intelectul divin, atunci când spunem că sufletul omenesc percepe una sau alta, nu spunem altceva decât că Dumnezeu – nu în măsura în care este considerat infinit, çi în aceea în care se manifestă prin sau ca suflet omenesc – are ideea respectivă.

Cum este posibilă în această situație o idee inadecvată? A afirma că sufletul omenesc are o idee parțială sau inadecvată este echivalent cu posibilitatea de a spune că „Dumnezeu are cutare sau cutare idee nu numai întrucât el constituie esența sufletului omenesc, dar și întrucât el are, în același timp cu sufletul omenesc, ideea unui alt lucru" (E II, P XI; traducere modificată).

Din această perspectivă *falsitatea* va consta „în lipsa cunoașterii, care este inclusă în cunoașterea neadecvată a lucrurilor, adică în ideile neadecvate și confuze" (E II, P XXXV

---

[224] R. Scruton, *Spinoza*, p. 88.
[225] *Tratatul...*, *ed. rom.*, p. 19.

Dem.). Ceea ce pare a fi echivalent cu faptul că ideile dau naştere falsităţii atunci când apar în intelectele finite separate de întreaga ordine cauzală din care fac parte în intelectul infinit divin[226].

Simplificând, se poate afirma că distincţia dintre cunoaştere şi ne-cunoaştere (sau, mai bine spus, cunoaştere pretinsă sau închipuită) se reduce pentru Spinoza la distincţia dintre *noţiuni comune* şi *noţiuni universale*. Cu toate că multe dintre ideile care constituie sufletul nostru reprezintă doar modificări particulare ale unui mod particular finit (al atributului întinderii), unele cel puţin trebuie să reflecte proprietăţile universale ale întinderii: „Ceea ce este comun tuturor lucrurilor şi se găseşte deopotrivă în parte şi în tot (întreg) nu poate fi conceput decât adecvat (...) De aici urmează că există anumite idei sau noţiuni comune tuturor oamenilor; căci (...) toate corpurile concordă în ceva, ceva care trebuie să fie perceput de toţi adecvat, adică clar şi distinct" (E II, P XXXVIII & C). Acest „ceva" este comun „corpului omenesc şi unor corpuri externe" (E II, P XXXIX).

Aceste idei comune tuturor oamenilor sunt numite de către Spinoza „noţiuni comune" (*notiones communes*). *Acestea nu trebuie să fie confundate cu „noţiunile universale"*. Ele sunt fundamentele gândirii noastre raţiocinante (*ratiocinii nostri fundamenti*) şi ale cunoaşterii ştiinţifice (*fundamenti rationis*). Ceea ce distinge noţiunile comune de noţiunile universale este faptul că primele impun ele prin însele o necesitate logică în perceperea lucrurilor întinse, în vreme ce noţiunile universale sunt constituite dintr-un amestec de idei fără legătură logică.

---

226 Margaret D. Wilson, *op. cit.*, p. 109.

Exemple de noţiuni comune: însăşi ideea de întindere, cea de mişcare, de soliditate, precum şi cele care pot fi deduse din acestea. Matematica (în special geometria) este fundată în întregime pe asemenea noțiuni. Plecând de la oricare din aceste noţiuni poate fi dedus întregul sistemul de proprietăţi care constituie Natura ca Întindere[227].

O noţiune comună este prin urmare o idee „adecvată". Ea posedă în sine standardul certitudinii şi al auto-evidenţei la care trebuie să se raporteze toate celelalte idei.

Cum se formează însă o *noţiune universală*? Să o luăm de exemplu pe aceea de „fruct" (*pomum*). Un om aparținând unei comunităţi lingvistice determinate (latine în acest caz) trece, consideră Spinoza, de la ideea cuvântului *pomum* la cea a unui fruct, „care nu are nici o asemănare cu acel sunet articulat, nici ceva comun cu el, decât că corpul acestui om a fost afectat adesea şi de cuvântul acesta şi de fructul pe care îl reprezintă". Cu alte cuvinte, acel om a auzit adesea cuvântul *pomum* în timp ce vedea fructe. Cuvintele (limbajul) afectează auditiv corpul omenesc, tot la fel cum o fac corpurile externe. Limbajul devine astfel o *pars imaginationis*[228].

---

[227] S. Hampshire, *op. cit*, p. 96.

[228] Deoarece „cuvintele sunt o parte a imaginaţiei, adică fiindcă făurim multe concepte după cum se leagă cuvintele în memorie printr-o dispoziție oarecare a corpului fără o ordine determinată (*prout vage ex aliqua dispositione corporis*), nu trebuie să ne îndoim că şi cuvintele, la fel cu imaginaţia, pot fi cauză de multe şi mari erori, dacă nu ne păzim bine de ele. Mai ţineţi seamă că ele sunt făurite după gustul şi capul mulţimii (*ad libitum, ex captum vulgi*), astfel că ele nu sunt decât semnele lucrurilor aşa cum sunt în imaginaţie, nu aşa cum sunt în intelect" (*Tratatul...*, *ed. rom.*, p. 41). Cf. J. Beaufret, *Lecţii de filosofie*, I, p. 280.

Pentru Spinoza, una din cele mai frecvente erori este cauzată de confuzia dintre idei, cuvinte şi imagini. Ideea, fiind un mod al cugetării, deci neținând deloc de atributul întinderii, „nu constă nici în imaginea vreunui lucru, nici în cuvinte. Căci esența cuvintelor şi a imaginilor este alcătuită numai din mişcări corporale, care nu include nicidecum conceptul cugetării" (E II, P XLIX, Notă).

Înlănțuirile de idei, atâta vreme cât privesc orizontul fenomenalității, al manifestărilor sensibile, țin de obişnuință, de experiența specifică fiecărui individ. Noțiunile universale, ca şi semnele în genere (care declanşează diferite înlănțuiri de idei), nu sunt de aceea deloc „universale". Bunăoară, „un soldat văzând pe nisip urmele unui cal va trece numaidecât de la ideea unui cal la ideea unui călăreț, şi de aici la ideea războiului: Iar țăranul va trece de la ideea unui cal la ideea plugului, a ogorului etc. Şi astfel fiecare, după cum s-a obişnuit să lege şi să înlănțuie imaginile lucrurilor într-un fel sau într-altul, va trece de la aceeaşi idee la cutare sau cutare alta" (E II, P XVIII, Notă).

Altfel spus, noțiunile universale „nu sunt formate de toți în acelaşi fel, ci ele diferă la fiecare după lucrul de care corpul a fost impresionat mai des şi după cum sufletul îşi imaginează şi îşi aminteşte mai uşor. Acei care, de exemplu, au privit cu admirație mai ales statura oamenilor vor înțelege prin cuvântul *om* un animal cu o statură verticală; acei care, dimpotrivă s-au obişnuit să aibă în vedere altceva îşi vor forma o altă imagine comună, anume că omul este un animal care râde, un animal biped fără pene, un animal rațional; şi tot astfel, despre celelalte lucruri, fiecare îşi va forma imagini universale ale lucrurilor după dispoziția corpului său" (E II, P XL, Nota I).

Ordinea şi înlănţuirea dintre idei, care trebuie să fie, după cum am văzut, aceleaşi cu cele ale lucrurilor, nu pot fi cele oferite de imaginaţie sau de memorie, ci sunt cele stabilite de intelectul însuşi. *Imaginaţia* înfăţişează sufletului un corp exterior ca prezent, după modul anterior în care acesta afectase corpul omenesc, iar *memoria*, în strânsă legătură cu aceasta, nu este decât „o anumită înlănţuire a ideilor care cuprind în ele natura lucrurilor existente în afara corpului omenesc, înlănţuire care se produce în suflet în ordinea şi înlănţuirea afecţiunilor corpului" (E II, P XVIII Notă). Acestea din urmă sunt în mod evident dependente de particularităţile constituţiei corporale ale fiecărui individ, de modul specific în care fiecare este afectat.

Ca reflectând modificările succesive ale trupului în interacţiunea lui cu alte corpuri, ideile imaginaţiei nu sunt legate logic, deductiv, între ele, prin urmare ele nu reprezintă adevărata cunoaştere, dată doar de o înlănţuire a ideilor care provin în mod necesar din cele precedente.

Ideile imaginaţiei se asociază în aşa fel încât prezenţa uneia sugerează doar prezenţa alteia, iar „această asociere pasivă a ideilor trebuie să fie distinsă de înlănţuirea logică a ideilor care constituie adevărata gândire; ordinea în care ideile imaginaţiei se asociază nu constituie o ordine având necesitate logică, şi din acest motiv trebuie să se considere că înfăţişază o pasivitate mai degrabă decât o activitate a sufletului"[229].

Există însă şi *o înlănţuire a ideilor în conformitate cu ordinea intelectului*, o „înlănţuire prin care sufletul percepe

[229] S. Hampshire, *op. cit.*, p. 90.

lucrurile prin cauzele lor prime şi care este aceeaşi la toţi oamenii" (E II, P XVIII Notă).

În plus, „dacă înţelegem modificările lui Dumnezeu ca «durabile» şi succedându-se una alteia în timp, asimilarea conceptului de timp în cunoaşterea noastră reflectă numai inadecvarea acestei cunoaşteri. «În măsura în care» (*quatenus*) percepem lucrurile în mod adecvat, le înţelegem ca decurgând din natura eternă a lui Dumnezeu, printr-un lanţ de explicaţii în formă logică şi atemporală"[230].

Geometria este expresia acestei necesităţi *sub specie aeternitatis* la care putem accede ca indivizi totuşi finiţi (suflete). Ea „ilustrează" perfect presupoziţiile metafizice ale sistemului, nefiind adoptată ca un simplu „model" (de inspiraţie) pentru acesta.

În finalul capitolului, apelând la sistematizarea realizată de Margaret D. Wilson, principalele puncte ale teoriei spinoziste a ideilor pot fi considerate după cum urmează[231]:

1) Există un sistem infinit al gândirii ce cuprinde cunoaşterea a tot ceea ce există, care derivă din esenţa lui Dumnezeu – intelectul infinit sau ideea de Dumnezeu;
2) Ordinea şi conexiunea ideilor determinate care sunt cuprinse în intelectul infinit sunt aceleaşi cu ordinea cauzală a lucrurilor determinate (a corpurilor) care constituie obiectele acestor idei (în fapt, o idee şi obiectul ei corporal sunt *unul şi acelaşi lucru*, conceput în două modalităţi diferite);

[230] R. Scruton, *op. cit.*, pp. 94-95.
[231] *Op. cit.*, pp. 99-100.

3) Mintea omului (sufletul acestuia) este ea însăşi o „idee”, conţinută în sistemul infinit care este constituit de ideea de Dumnezeu – ea este o „parte” a acestui sistem (prin analogie, ulterior, se va afirma şi faptul că mintea omenească, ca şi ideea de Dumnezeu, conţine, la rândul său, o multitudine de idei subordonate: „Ideea care constituie fiinţa formală a sufletului omenesc nu este simplă, ci este compusă din foarte multe idei”, E II P XV);
4) „Obiectul” minţii omeneşti (i.e. a ideii acestuia) este corpul acelei existenţe omeneşti determinate, cu alte cuvinte, modul corespunzător sub atributul întinderii;
5) O idee a minţii omeneşti poate fi incompletă („parţială” sau „inadecvată”), în măsura în care ea este dependentă (ca parte din sistemul infinit al gândirii sau cunoaşterii) de alte idei pe care ea nu le include.

capitolul

IV

Logică, metodologie şi ontologie în filosofia lui Leibniz

Precizări. Am considerat semnificativ în cazul lui Leibniz să evidențiem acele aspecte logice ale filosofiei sale, strâns legate de proiectul unei *mathesis universalis* ce constituie o reluare, după o jumătate de secol, a demersului cartezian şi care poate fi considerat ca un ideal tipic al începuturilor modernității în ansamblu. Opțiunea noastră se justifică prin aceea că proiectul leibnizian amintit este influențat decisiv de preeminența logicii în cadrul filosofiei. Vom vedea apoi cum logica influențează concepția lui Leibniz despre *idei*, continuând astfel analiza acestui concept cheie al modernității filosofice europene. Pe scurt, se va constata cum ideile sunt analizate de Leibniz ca *noțiuni*, el încercând astfel să se delimiteze de şi să combată ceea ce el a considerat în această privință a ține de psihologismul cartezian şi spinozist.

În fine, vom încheia prin a releva modul în care concepția logică a marcat metafizica sa, mai precis noțiunea de substanță individuală, precum şi evoluția acesteia la Leibniz, în direcția unui dinamism ontologic de inspirație psiho-fizică.

IV.1. Aspecte logice ale filosofiei leibniziene. Elemente de bază ale teoriei leibniziene a ideilor[232]

Cum am menţionat deja, Leibniz, ca şi Descartes, elaborează proiectul unei ştiinţe universale – *scientia generalis* (Descartes vorbea, în *Reguli*, de o *mathesis universalis*). Acest proiect este intim legat de alte două întreprinderi filosofice leibniziene: elaborarea unei limbi universale (*characteristica universalis*) şi a unei logici a invenţiei sub forma unei arte combinatorii (*ars combinatoria*), două proiecte semnificative pentru începuturile modernităţii şi care vor avea parte în contemporaneitate de continuări care se revendică explicit de la ideile leibniziene.

IV.1.1. *Characteristica universalis*

Epoca în care trăieşte Leibniz cunoscuse deja numeroase încercări de a formula şi de a face şi operaţională ideea unei limbi universale. Ceea ce individualizează însă demersul leibnizian, făcându-l să se deosebească fundamental de celelalte întreprinderi ale contemporanilor săi similare în intenţie, este faptul că de data aceasta nu se porneşte de la *cuvinte*, ci de la *concepte*.

---

[232] Ne-am bazat pentru prezentarea noastră generală a principalelor coordonate logice ale filosofiei leibniziene cu precădere pe lucrarea clasică a lui Louis Couturat, *La Logique de Leibniz*.

Altfel spus, fundamentul limbii universale îl constituie pentru Leibniz nu *gramatica*, ci *logica*. Importantă nu este forma lingvistică palpabilă, concretă, ci cea ideatică, conceptuală, precum şi relaţiile care se stabilesc între aceste concepte. Din această perspectivă, scrierea conceptuală a lui Gottlob Frege – *Begriffsschrift*, 1879 – este un ecou al caracteristicii universale a lui Leibniz din 1666[233].

Conceptele (termenii) se împart pentru Lebniz în două categorii: simple sau fundamentale, respectiv complexe sau derivate. Fiecare termen simplu trebuia reprezentat printr-un semn cât mai natural şi mai potrivit posibil, un semn care reproducea „imediat" ideea lucrului respectiv şi nu cuvântul prin care acea idee apărea în limbaj. Suma acestor termeni (semne) alcătuia un fel de alfabet, analog celui al unei limbi determinate, de data aceasta însă un alfabet *ideografic*.

Scrierea ideografică pe care Leibniz urmărea să o introducă aici avea ca modele hieroglifele (ideografiile) egiptene şi chinezeşti, sau, într-un alt orizont, formulele utilizate de chimişti (sau, mai degrabă, în vremea sa, de alchimişti, care reprezentau, de exemplu, elementele din care erau alcătuite corpurile prin simbolurile unor planete) şi notele utilizate pentru partiturile muzicale. Caracterul ideografic al scrierii propuse de Leibniz era important pentru că permitea reproducerea unei secvențe simbolice oarecare în oricare altă limbă, pornind doar de la imaginile respective. Astfel nu ar fi fost nevoie de nici un dicționar pentru descifrarea unui asemenea text, ci doar de

233 Alexandru Surdu, *Filosofie modernă – orientări fundamentale*, p. 48.

cunoaşterea simbolurilor termenilor ultimi, a acelui alfabet care poate fi numit un alfabet al gândirii.

Ulterior, conceptele complexe urmau să fie reprezentate prin combinarea semnelor care reproduceau elementele simple (termenii simpli) din care era alcătuit.

Leibniz subliniază totodată că, faţă de încercările anterioare, *characteristica universalis* (numită şi *characteristica realis*) propusă de el nu serveşte pur şi simplu comunicării, utilităţii practice ca atare, aceasta fiind o „scriitură raţională”, cu alte cuvinte, o scriitură care are o *utilitate logică* în calitate de „instrument al raţiunii”. Ceea ce înseamnă că limba sa universală nu avea drept scop principal înlesnirea comunicării, ci transformarea de aşa natură a limbajului astfel încât acesta să poată deschide spre acea logică a invenției urmărită de el. Din această perspectivă, ideea unei limbi universale apare ca fiind strâns legată de cea a înţelegerii gândirii ca un *calcul logic*.

De altfel aceasta va fi şi direcţia în care se va dezvolta concepţia sa despre limbaj, expusă iniţial în anul 1666. Într-un fragment din 1678 intitulat *Lingua generalis*, Leibniz va continua demersul său în vederea elaborării concrete a unui limbaj care să fie concomitent şi un calcul sau un fel de algebră a gândirii. Amintim în treacăt că această idee nu este nouă, întâlnindu-se anterior şi la Hobbes.

Leibniz va pleca şi acum tot de la concepţia prezentă în *De arte combinatoria*, considerând că toate conceptele sunt constituite din combinări de idei simple, tot la fel cum numerele sunt compuse din factori primi (numere prime). Definirea omului ca animal raţional era transpusă cifric după cum urmează:

considerând ideea de animal reprezentată prin cifra 2, iar cea de raţional prin cifra 3, omul urma să fie „produsul” dintre cele două idei, tot aşa cum cifra 6 este produsul celor două cifre amintite.

Egalităţii numerice: 6 = 2 × 3

îi corespundea egalitatea logică: omul = animal × raţional.

Pentru traducerea acestei caracteristici într-o limbă scrisă şi vorbită Leibniz propunea următorul procedeu de traducere: primele nouă consoane ale alfabetului (b, c, d, f, g, h, l, m, n) reprezentau primele nouă cifre (de la 1 la 9), iar cele cinci vocale (a, e, i, o, u) reprezentau ascendent ordinul zecilor (1, 10, 100, 1000, 10000; vocalele puteau fi completate cu diftongi dacă era cazul). Numărul 81374 se scria:

Mubodilefa.

Avantajul important al scrierii leibniziene (în comparaţie cu alte încercări ale unor contemporani) consta în faptul că silabele erau interşanjabile, valoarea lor fiind independentă de locul ocupat în cuvânt. Acelaşi număr putea fi foarte bine exprimat şi prin:

Bodifalemu (i.e. 1000 + 300 + 4 + 70 + 80000 = 81374)

Evident, *problema cea mai importantă pentru constituirea acestei limbi universale era legată de găsirea acelor elemente ultime, acelor termeni simpli de la care trebuia pornit apoi (prin combinare) în reconstrucţia cunoaşterii.* În această privinţă Leibniz procedează *a posteriori*, în sensul că el va pleca de la o limbă gata constituită pentru a depista atât aceşti termeni ultimi (care sunt totodată şi cele mai simple idei), cât şi regulile lor de combinare, obţinându-se ceea ce el numeşte o *gramatică raţională* sau o *gramatică filosofică*, după expresia lui Couturat.

Idiomul ales pentru a traduce în el celelalte limbi este cel latin. Pentru aceasta, el va pune în practică chiar şi unele principii de filologie comparată, încercând să observe comportarea termenilor în diferite limbi.

Demersul presupunea, printre altele, traducerea sau parafrazarea tuturor locuţiunilor complexe, reduse astfel la termeni simpli; se eliminau chiar toate cuvintele cu sens complicat. Toate declinările şi conjugările sunt reduse la o singură declinare, respectiv conjugare. Aceasta constituie doar o primă fază în simplificarea gramaticii[234].

Leibniz va respinge distincţia aristotelică dintre nume şi verb, considerând că numele exprimă o idee, iar verbul exprimă o propoziţie (o afirmaţie sau o negaţie). Singura diferenţă dintre adjective şi substantive constă în aceea că ultimele implică ideea de substanţă sau de fiinţă: orice substantiv este echivalent cu un adjectiv acompaniat de cuvântul *ens* sau *res* („om", de exemplu, va fi redat prin „fiinţă omenească"). În ultimă instanţă, orice discurs se poate reduce doar la numele substantiv *ens* sau *res*, la verbul substantiv *a fi*, la numele adjectiv (exprimând calităţile) şi la particule, care servesc la legarea tuturor cuvintelor precedente şi la indicarea relaţiilor dintre ele[235].

După cum am amintit, problema pentru Leibniz este de a găsi pentru fiecare idee o expresie naturală, care să traducă compoziţia sa logică, constituind astfel „formula" sa şi nu de a găsi pentru fiecare cuvânt un substitut convenţional şi arbitrar. La aceasta se ajunge prin definiţie; căci a defini o idee înseamnă a o

---

[234] L. Couturat, *op. cit.*, p. 67.
[235] *Ibidem*, pp. 69-70.

descompune în idei mai simple, în cele din urmă, în idei absolut simple. Apoi, se va compune „caracterul" fiecărei idei pornind de la caracterele care desemnează toate elementele sale. Astfel, numele fiecărui lucru (idee) va exprima definiția acestuia; şi tot aşa cum proprietățile unui lucru decurg în mod logic din definiția sa, numele va fi cheia tuturor acestor proprietăți[236].

Paradoxal, căci ceea ce avea în vedere inițial Leibniz, nu era o limbă dată, determinată, ci un limbaj construit pornind doar de la una anume (latina), se revine treptat la ideea unei limbi naturale, naturale în cel mai înalt grad dacă ne putem exprima astfel, o limbă naturală ideală, precum aceea la care visa Platon în *Cratylos*. Un fel de limbă primitivă, originară, o limbă a lui Adam. Această perspectivă este posibilă în virtutea faptului că la Leibniz se combină două elemente distincte, ireductibile unul la celălalt: cel formal, dat de relații de tip matematic, de compunere a elementelor simple şi cel „material", natural, care urma să dea seama de natura lucrurilor.

Prin urmare, „se vede cum ideea limbii universale s-a dezvoltat şi complicat pe măsură ce Leibniz a aprofundat detaliile acesteia. Nu mai este vorba de un fel de aritmetică deghizată, a cărei utilizare ar necesita un perpetuu calcul mental, ci de o veritabilă limbă scrisă şi vorbită"[237].

Concluzia lui Couturat este că limba universală propusă de Leibniz în primele sale scrieri rămâne ce-i drept „o limbă logică şi «rațională», care serveşte gândirii drept auxiliar şi instrument; dar [ea] nu mai este o algebră logică, iar dovada

[236] *Ibidem*, pp. 76-77.
[237] *Ibidem*, p. 78.

pentru aceasta este că un *calculus ratiocinator* se dezvoltă pe viitor în paralel, dar de o manieră absolut independentă, sub forma unei veritabile algebre şi nu sub cea a unei limbi vorbite şi scrise"[238]. Cu alte cuvinte, maniera *a posteriori* ce-şi făcea şi ea locul în demersul anterior este înlocuită cu una complet *a priori*, de sorginte pur matematică.

IV.1.2. *Ars combinatoria*

Celălalt element esenţial pe baza căruia Leibniz urmărea să refundeze cunoaşterea din perspectiva logicii este *arta combinatorică*. În mod curent, în limba română (ca şi în limba franceză, de exemplu) se foloseşte expresia analiză combinatorică pentru a desemna disciplina ce se ocupă de aspectele matematice respective. Această denumire nu convine demersului leibnizian întrucât combinatorica are la el un caracter esenţial sintetic, şi nu analitic – se pleacă de la elemente simple, prin a căror combinare se obţin „compuşi" noi.

În spirit cartezian, Leibniz distinge şi el între o Analitică (i.e. o logică demonstrativă – silogistica lui Aristotel) şi o Logică a invenţiei (chiar titlul lucrării *De Arte combinatoria* indică faptul că principala sa aplicaţie o constituie Arta invenţiei: LOGICA: INVENTIONIS SEMINA[239]).

Dacă este adevărat că toate noţiunile complexe sunt rezultatul compunerii între diferite noţiuni simple, urmează că,

[238] *Ibidem*, pp. 78-79.
[239] *Ibidem*, pp. 35-36, nota 4.

invers, prin combinarea noţiunilor simple se pot găsi toate adevărurile care exprimă relaţiile lor; prin urmare, putem găsi adevăruri noi.

Problema fundamentală a logicii invenţiei este enunţată de Leibniz astfel: „Fiind dat un subiect, să se găsească toate predicatele posibile ale sale; fiind dat un predicat, să se găsească toate subiectele posibile ale sale"; cu alte cuvinte, să se găsească toate propoziţiile adevărate în care un concept apare fie ca subiect, fie ca predicat[240]. Propoziţiile fiind alcătuite dintr-un subiect şi un predicat, dintr-o combinare a lor, problema logicii invenţiei devine o problemă de combinări.

În această problemă, Leibniz se va inspira din Ars Magna a lui Raymundus Lullus, idee preluată anterior şi alţi gânditori din sec. al XVII-lea (cum ar fi J.H. Alsted[241] sau Ath. Kircher[242]). Dar Leibniz va critica totodată caracterul arbitrar şi artificial al unor diviziuni şi al unor categorii incluse în acestea (era vorba în principal de 54 de categorii, împărţite în şase clase, dispuse concentric, conţinând fiecare nouă categorii,. simbolizate prin litere; prin rotirea cercurilor se obţineau diferite propoziţii adevărate).

El va porni de la o primă clasă de concepte – *conceptele de ordinul întâi*, considerate *absolut simple*, *ireductibile* şi *indefinibile*. Din combinarea a două din acestea rezultă conceptele de ordinul doi, din combinarea a trei rezultă conceptele de ordinul trei etc. Conceptele de ordinul întâi aveau fiecare un semn, cum ar fi un număr. Termenii compuşi erau

---

240 *Ibidem*, p. 36.
241 *Clavis artis lullianae et verae logices*, 1609.
242 *Ars magna sciendi seu ars combinatoria*, 1669.

reprezentaţi prin produsul simbolic al semnelor termenilor simpli care îi compuneau, obţinându-se astfel şi definiţiile acestora.

Cum se află toate predicatele logic posibile ale unui subiect dat? Toţi factorii (divizorii) unui termen dat reprezintă aceste predicate – toate şi fiecare în parte exprimă caracterele sau calităţile care fac parte din comprehensiunea sa şi care îl definesc. Propoziţia în care termenul respectiv este subiect iar predicatul este produsul termenilor simpli poate fi considerată definiţia acestuia (este o identitate). Numărul de predicate (divizori) diferite ale unui termen dat, compus din k termeni simpli va fi $2^k - 1$.

Problema inversă: fiind dat un termen, să se găsească toate subiectele posibile ale acestuia. Dacă k este numărul factorilor simpli care intră în combinaţia termenului dat, iar n este numărul total al termenilor simpli, numărul combinaţiilor posibile va fi dat de formula $2^{n-k} - 1$. Având în vedere că termenul respectiv poate fi propriul său subiect (într-o definiţie sau într-o identitate: „S este $P_1 \times P_2 \times \ldots$" sau, ceea ce este acelaşi lucru, „S este S", ţinând cont că $P_1 \times P_2 \times \ldots = S$), numărul combinaţiilor posibile devine 2^{n-k}.

Aceste calcule sunt valabile pentru *propoziţiile universal afirmative*. Leibniz va extinde cercetarea şi asupra celor particulare şi a celor negative, în condiţiile unui termen dat. În ceea ce priveşte numărul de predicate particulare care pot fi atribuite unui termen dat (i.e. numărul de predicate pe care i le putem atribui într-o propoziţie particulară), Leibniz porneşte de la observaţia că o propoziţie particulară afirmativă poate proveni dintr-o universal afirmativă, fie prin subalternare, prin conversiune parţială (prin accident) („Unii S sunt P" provine din „Toţi S sunt P", iar „Unii S sunt M" provine din „Toţi M sunt

S”). În primul caz predicatul provine din predicat (P), în cel de-al doilea din subiect (M). Prin urmare, numărul de predicate particulare pentru un termen dat va fi egal cu numărul de predicate universale plus numărul de subiecte universale: $2^k - 1 + 2^{n-k} - 1 = 2^k + 2^{n-k} - 2$.

Leibniz mai investighează apoi, în aceeaşi manieră, şi numărul de silogisme care pot fi construite pentru a obţine o judecată (concluzie) dată, formată din doi termeni (S şi P).

IV.1.3. *Scientia generalis*

Problemele unei caracteristici universale şi a unei arte combinatorii sunt recuperate şi absorbite în chestiunea mai cuprinzătoare a unei metode generale a cunoaşterii, în special în ceea ce se numeşte o *artă* sau o *logică a invenţiei*.

Ca şi ceilalţi mari filosofi ai începuturilor modernităţii, şi Leibniz a fost preocupat asiduu de elaborarea unei metodologii. La modul general, *scientia generalis* poate fi definită ca o metodă universală aplicabilă tuturor ştiinţelor. La fel ca la Descartes, această *scientia generalis* este identificată de Leibniz cu logica („*Logica* est Scientia generalis”).

În sensul cel larg al termenului, Leibniz concepe logica drept o *artă a gândirii*: ea nu este doar o artă de a judeca şi de a demonstra (precum Analitica lui Aristotel), ci mai ales o artă a invenţiei, o *ars inveniendi* (şi aici Descartes poate fi considerat un precursor). Uneori şi arta reamintirii (sau Mnemonica) făcea parte pentru Leibniz din logică.

Dar, de regulă, logica are pentru Leibniz două părţi: o *metodă a demonstraţiei*, numită şi „metoda certitudinii", menită a demonstra adevărurile deja descoperite şi a verifica propoziţiile îndoielnice; şi o *artă a invenţiei*, slujind la descoperirea unor adevăruri noi, pe baza unei metode sigure, care să înlocuiască hazardul. Prima procedează de la principii la consecinţe, de la cauze la efecte; a doua, în direcţia inversă, de la consecinţe date la principiile pe care acestea le presupun, de la efectele cunoscute, la cauzele necunoscute. Leibniz utilizează aceşti termeni în sensul în care îi folosise anterior şi Descartes.

El va nuanţa însă această diviziune, observând că şi arta de a judeca şi arta invenţiei sunt ambele atât analitice, cât şi sintetice (*ars inveniendi* este sintetică în partea sa de combinatorică; arta de a judeca este analitică în aceea că presupune reducerea propoziţiilor problematice la alte adevăruri cunoscute). În cele din urmă se poate afirma, aşa cum o făcusem şi noi anterior, că adevărata diviziune a logicii este la Leibniz, precum la Descartes, între Sinteză şi Analiză (în sensul în care se înţeleg aceste expresii în matematică). Această observaţie îi permite lui Couturat să considere, în mod exagerat, că „logica lui Leibniz se prezintă întâi de toate ca o prelungire şi o perfecţionare a logicii carteziene"[243].

Pe scurt, *analiza* constă în descompunerea tuturor conceptelor în elementele lor simple, cu ajutorul definiţiei; *sinteza* constă în reconstituirea tuturor conceptelor pornind de la aceste elemente, prin intermediul artei combinării. Avem

[243] L. Couturat, *op. cit.*, p. 179

cunoaşterea perfectă sau *ideea adecvată* a unui lucru după o analiză completă a conceptului acestuia; începând cu acel moment putem găsi deductiv şi *a priori* toate proprietăţile acestuia[244].

Dar pentru demonstrarea unui anumit adevăr nu este nevoie ca analiza subiectului şi a predicatului care intră în componența acelui adevăr să fie completă. Trebuie să se arate doar că predicatul respectiv este conţinut în subiect (*predicatum inest subiecto*), cu alte cuvinte este nevoie doar de un „început" de analiză.

Toate regulile metodologice ale lui Descartes se reduc în ultimă instanță, pentru Leibniz, la una singură: „Să nu se admită nici un cuvânt fără definiție şi nici o propoziție fără demonstrație". Dar cum demonstrația însăşi constă în descompunerea termenilor propoziției de demonstrat, analiza adevărurilor se reduce la analiza conceptelor, în ultimă instanță la *definiție*. *Definiția joacă un rol crucial în teoria leibniziană a demonstrației.* Totodată acesta este un element esenţial care diferenţiază metodologia leibniziană de cea carteziană.

Leibniz nu admite deci ca prime principii ale demonstraţiei decât defmițiile. Demonstraţia însăşi nu este altceva decât o înlănțuire de definiții. La obiecţia că există propoziții nedemonstrabile, axiomele, Leibniz va răspunde că acestea, pentru că posedă necesitate, se sprijină pe principiul identității sau al contradicţiei (singurul principiu *a priori* pe care Leibniz îl recunoaşte). Toate adevărurile trebuie să poată fi

244 *Ibidem*, p. 182.

demonstrate, cu excepția identităților și a propozițiilor empirice (cunoscute prin experiență). Iar cum adevărurile rațiunii nu pot depinde de experiență, ele se reduc în cele din urmă la definiții și identități.

Exemplu: Fiind date definițiile:

(I) $2 = 1 + 1$

(II) $3 = 2 + 1$

(III) $4 = 3 + 1$,

se poate demonstra că $2 + 2 = 4$ astfel:

$2 + 2 = 2 + 2$ prin principiul identității

$2 + 2 = 2 + (1 + 1)$ prin definiția (I)

$2 + 2 = (2 + 1) + 1$

$2 + 2 = 3 + 1$ prin definiția (II)

$2 + 2 = 4$ prin definiția (III)[245]

Pentru Leibniz, spre deosebire de Hobbes și de nominaliști, definiția exprimă descompunerea *reală* a conceptului complex în concepte simple. Substituția *definiendum*-ului cu *definiens*-ul se realizează nu în virtutea unei convenții arbitrare, ci în virtutea principiului identității.

O definiție este *nominală* atunci când indică anumite caractere distinctive ale lucrului definit, astfel încât să îl putem distinge de orice alt lucru (după cum vom vedea în continuare). În schimb, o definiție este *reală* doar atunci când ea înfățișază posibilitatea sau existența lucrului respectiv. Doar ultima este considerată de Leibniz ca fiind *perfectă* și *adecvată*. O definiție reală corespunde unei „esențe" adevărate, unei „naturi" posibile

---

245 Cf. W. și M. Kneale, *Dezvoltarea logicii*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, vol. 1, p. 354.

care nu depinde de bunul nostru plac. Ea presupune ca un caz particular definiția cauzală sau generativă (cel mai bun mijloc de a arăta posibilitatea unui lucru este de a indica, atunci când se poate, cauza sa sau construcția sa)[246].

Ca şi Spinoza, Leibniz declară că a împrumutat de la geometrii criteriul ideii adevărate[247]. În geometrie este necesar să se demonstreze posibilitatea (existența ideală) a fiecărei figuri care este definită, fie indicând modul în care ea este construită, fie altfel. În fapt, „definiția trebuie să conțină condițiile necesare şi suficiente pentru a demonstra toate proprietățile obiectului definit"[248].

Ceea ce trebuie remarcat aici este faptul că „Leibniz concepe analiza sa a conceptelor întotdeauna prin analogie cu descompunerea numerelor în factori, iar această analogie matematică explică întreaga sa teorie a definiției"[249]. O noțiune are drept predicate posibile toți „divizorii" săi, iar ca predicate convertibile (cu care poate fi substituită în mod identic) orice produs al divizorilor săi cu care este egală sau echivalentă.

Cel mai bun mijloc de a dovedi că o noțiune este posibilă (necontradictorie) este de a o analiza în mod complet, cu alte cuvinte de a-i dezvălui toate noțiunile (ideile) simple din care este

---

[246] L. Couturat, *op. cit.*, p. 190.

[247] Cum am văzut, la Spinoza definiția nu trebuie doar să prindă o proprietate (*propium*) adevărată sau esențială a lucrului în chestiune; ea trebuie să fie astfel încât „când este luată în considerație numai definiția, fără alte elemente corelate, toate proprietățile lucrului să poată fi deduse din ea". Definițiile utilizate de Spinoza sunt deci presupuse a avea o mare putere generativă (J. Cottingham, *op. cit.*, p. 81).

[248] *Ibidem*, p. 191.

[249] *Ibidem*, p. 192.

compusă. Evident, presupoziţia leibniziană fundamentală este în acest punct că toate ideile simple sunt compatibile între ele, că orice „produs" al lor (combinaţie a lor) nu va conţine vreo contradicţie.

Binecunoscuta sa critică a argumentului ontologic cartezian, ca formă şi nu în concluzia acestuia, decurge astfel în mod direct din teoriile sale logice.

IV.1.4. Elemente de bază ale teoriei leibniziene a ideilor

Fundalul mai general al acestei critici îl constituie o critică a noţiunii de *idee clară şi distinctă*, cea care defineşte la Descartes conceptul de cunoaştere adevărată. Întrebarea de la care porneşte Leibniz este cum se face că desemnăm ca idei clare şi distincte idei care se dovedesc ulterior ca fiind false? Răspunsul trimite la insuficienţa teoriei carteziene în această privinţă, în esenţă datorită faptului că este tributară unor decizii de factură psihologică ale subiectului cunoscător. Elementele logice sunt menite tocmai a elimina arbitrariul în desemnarea unei idei ca fiind clară şi distinctă, de a oferi un instrument intersubiectiv de testare a acestor caractere.

Liniile esenţiale ale acestei critici sunt expuse de Leibniz în studiul *Meditaţii cu privire la cunoaştere, adevăr şi idei*. Leibniz redefineşte aici unii termeni cartezieni, propunând totodată noi distincţii. Astfel, cunoştinţele se împart mai întâi în *clare* şi *obscure* – o idee este clară atunci când oferă posibilitatea de a recunoaşte lucrul pe care ea îl reprezintă. Ca exemplu:

culorile, mirosurile, gusturile, în general cele ce se numesc „mărturii ale simțurilor”, care fac să deosebim lucrurile între ele, fără a putea însă oferi note pe care să le putem enunța despre acestea.

Apoi, cunoştinţele clare sunt fie *distincte*, fie *confuze*. O noţiune distinctă este aceea pentru care putem să enumerăm notele (elementele) acesteia, de o manieră suficientă pentru a deosebi lucrul la care acea noţiune se referă de toate lucrurile asemănătoare (din aceeaşi clasă de obiecte). O noțiune distinctă este şi aceea care priveşte ceea ce este comun mai multor simțuri (deci mai multor tipuri de lucruri), cum ar fi cele de număr, mărime, figură etc. În mod neaşteptat, Leibniz le numeşte pe acestea şi noțiuni nominale.

O noţiune distinctă este *adecvată* sau *inadecvată*. Ea este adecvată atunci când ştim nu doar care sunt notele ei componente, dar avem şi cunoaşterea distinctă a fiecărei note în parte. Aceasta înseamnă că analiza respectivei noţiuni a fost dusă până la capăt, că este completă.

Noțiunile distincte sunt apoi fie *simbolice* (sau oarbe), fie *intuitive*, în funcţie de cum este prezentă cunoaşterea fiecărei note componente: prin semne, respectiv posedând actual natura fiecărui element. O cunoaştere simbolică avem de obicei în matematică, unde, de exemplu, deşi ştim în mod distinct din ce se compune un kiliogon, şi în mod complet, noi nu gândim concomitent natura fiecărui element component al definiției (latură, egalitate, mie). „Noțiunea primitivă [elementară] distinctă

nu poate fi cunoscută altfel decât intuitiv, aşa cum cunoaşterea celor mai multe noţiuni compuse este numai simbolică"[250].

Cum am amintit, în esenţă, obiecţia pe care Leibniz i-o aduce lui Descartes este că a oferit criterii psihologice şi nu logice, subiective şi nu obiective pentru a deosebi ideile clare şi distincte de celelalte idei ale spiritului. Pentru a remedia această deficienţă, cum am văzut, practic întreaga teorie carteziană a ideilor este „tradusă" în limbajul leibnizian, care presupune compunerea noţiunilor complexe din noţiuni simple, după modelul numeric matematic. Astfel, consideră Leibniz, orice ambiguitate şi posibilitate de eroare sunt excluse.

În rezumat, referindu-ne la idei (noţiuni, concepte), cele două *principii fundamentale* pe care le adoptă Leibniz putem spune că sunt, urmându-l pe Couturat, următoarele: 1) Toate ideile sunt compuse dintr-un număr foarte mic de idei simple, care alcătuiesc un alfabet al gândurilor omeneşti; 2) Ideile complexe derivă din cele simple printr-o combinare simplă şi uniformă, analogă multiplicării aritmetice[251] (pentru Couturat, acestea două sunt principii sau postulate fundamentale ale *întregii* logici a lui Leibniz).

Dacă privim din perspectiva simbolizării, trebuie spus că „*scientia generalis* a lui Leibniz nu mai este o *mathesis* de tip cartezian, ci este superioară oricărei matematici"[252]. Aceasta pentru că semnele pot fi de orice tip (litere, figuri, scheme, desene etc.), important fiind faptul ca ele să nu fie considerate ca atare, ci să reprezinte ceva, să aibă semnificaţie. Însă ţinând cont că

---

[250] *Opere filosofice*, I, p. 28

[251] L. Couturat, *op. cit.*, p. 431

[252] Al. Surdu, *op. cit.*, p. 48

relațiile de combinare între aceste elemente sunt de tip matematic (aritmetic mai precis), *scientia generalis* a lui Leibniz rămâne în mod esențial o matematică. Ea urma să stea la baza metafizicii, ceea ce îl face pe Leibniz să considere că propria sa metafizică „este în întregime matematică, pentru a mă exprima așa, sau ar putea deveni astfel”[253].

IV.1.5. Dificultăți ale poziției leibniziene

Principala obiecție care i s-a adus din punct de vedere logic lui Leibniz a fost legată de cantonarea acestuia în limitele logicii clasice, aristotelice, în ciuda numeroaselor idei novatoare avute. Lebniz nu a pus niciodată sub semnul întrebării forma unică a propozițiilor logicii (de tip S-P) și nici caracterul fundamental al silogismului ca formă de logică de raționare. În plus, toate verbele trebuiau reduse pentru Leibniz la forme ale verbului „a fi”. Cum se exprimă Couturat, Leibniz a arătat în această privință „un respect aproape inconștient pentru tradiția scolastică și pentru autoritatea lui Aristotel”[254].

O dificultate majoră pentru logica leibniziană constă în *redarea judecăților de relație*, în care relațiile doar aparent (gramatical) sunt redate prin verbul „a fi”. În aceste cazuri, cum ar fi: „A este egal cu B”, „A este asemănător cu B”, „A este mai mare decât B”, „A este tatăl lui B” etc., relațiile dintre termeni nu sunt relații de predicație (sau de incluziune, dacă ne referim la A

[253] L. Couturat, *op. cit.*, p. 282.
[254] *Ibidem*, p. 438.

şi B în termeni de clase). „În toate aceste propoziţii copula reală nu este «este», ci relaţia afirmată între A şi B”[255].

Dovada imediată a acestui fapt este dată de faptul că prin conversiune noi nu adoptăm ca subiect al noii judecăţi expresia „egal cu B” sau „mai mare ca B”, ci pur şi simplu pe B. Iar prin conversiune noua relaţie poate avea aceeaşi denumire cu cea precedentă sau un alt nume (în funcţie de faptul dacă relaţia respectivă este simetrică sau nu). De exemplu, „A este egal cu B” se converteşte în „B este egal cu A”, iar „A este tatăl lui B” se converteşte în „B este fiul lui A”.

Trebuie spus însă că Leibniz era conştient de această dificultate, ca şi de multe altele, dar nu a reuşit să le rezolve în limitele logicii de tip aristotelic. El încerca să echivaleze, de exemplu, judecata de relaţie „Titus este mai mare decât Caius” prin două judecăţi de predicaţie: „Titus este mare, în timp ce Caius este mic”. Dar este evident că „mare” din prima judecată este o noţiune *relativă*, de raportare, pe când în cele două judecăţi cu care este echivalată, „mare” şi „mic” au un caracter *absolut*.

Dar la Leibniz structura logică a judecăţilor (de tip S-P) nu face altceva decât să reproducă structura ontică a lumii, structură care este pusă în evidenţă de teoria sa asupra substanţei. Orizontul logic recuperează schema orizontului ontologic (forţând o analogie, tot aşa cum la Spinoza, atributul gândirii şi cel al întinderii exprimau în două moduri diferite esenţa unei unice substanţe). Problema priorităţii dintre aceste două orizonturi nu a fost încă „tranşată”, ambele variante având adepţi. Russell, de

---

[255] *Ibidem*, p. 434.

exemplu, a considerat că filosofia lui Leibniz decurge aproape în totalitate din logica sa. Pe de altă parte însă, tocmai legarea logicului de ontologic (reducerea logicului la schema judicativă S-P care reproduce modelul ontologic substanţă-atribut) s-a considerat, după cum am văzut, că l-a împiedicat pe Leibniz să ajungă la conturarea unei noi logici, la descoperirea logicii matematice. Aspectele relaţiei logic-ontologic în filosofia lui Leibniz vor fi discutate în secţiunea următoare.

IV.2. Noţiunea de substanţă individuală la Leibniz

Schematic vorbind, se poate aproxima că înţelegerea leibniziană a substanţei individuale trece de la o primă fază cu puternice trăsături logice, în care aceasta este interpretată prin intermediul *noţiunii complete*, printr-o fază intermediară punctată de conceptul de *formă substanţială*, pentru a sfârşi prin echivalarea substanţei individuale cu *monada*, când vor fi invocate cu precădere considerente legate de cercetările din domeniul fizicii (în special al dinamicii), dar şi observaţii ţinând de ceea ce azi s-ar putea numi analiză psihologică.

Încă din prima schiţă consistentă a sistemului său filosofic – *Disertaţie metafizică*, 1686 – Leibniz aşază în centrul proiectului său filosofic noţiunea de *substanţă individuală*. Aceasta este apare la început în următorul context: „este perfect adevărat că atunci când mai multe predicate sunt atribuite unui acelaşi subiect, iar acest subiect nu este atribuit nici unui altul, îl

numim substanță individuală"[256]. Dar, adaugă Leibniz, aceasta nu este decât o definiție *nominală*, cu alte cuvinte ea nu permite cunoașterea adevărată a însuși lucrului definit.

Definiția leibniziană amintește evident de cea oferită de Aristotel în *Categorii*. Aici substanța este identificată cu „aceea ce nu este enunțat despre un subiect, nici nu este într-un subiect" (2a), fiind definită și ca „tot ce este individual și are un caracter de unitate" (1b).

Se observă astfel două lucruri: pe de o parte, contra curentului instituit de Descartes și de Spinoza, care înțelegeau substanța în mod fundamental prin intermediul atributelor ce îi definesc esența (fie că este vorba de un unic atribut pentru fiecare substanță – la Descartes, fie că avem de-a face cu o infinitate principială a acestora – la Spinoza), Leibniz revine în orizontul conceptului aristotelic al substanței înțeleasă ca individual. El va reabilita ulterior și alte concepte de sorginte aristotelică ce sunt circumscrise discursului despre substanță, cum ar fi cel de *formă substanțială* sau cel de *entelehie*.

Pe de altă parte, se observă că Leibniz nu este mulțumit de definiția aristotelică, pe care o consideră doar nominală, deși el invocă doar prima parte a acesteia, referitoare la predicație, nu și pe cea de-a doua („... nici nu este într-un subiect"), ce trimite la planul realității. Dar, în ciuda acestei omisiuni, se poate afirma că definiția aristotelică în ansamblul ei nu îl satisface pe Leibniz, întrucât ea nu oferă și un criteriu pentru a caracteriza cu adevărat substanțele individuale.

---

[256] *Disertație metafizică*, în Leibniz, *Opere filosofice*, I, p. 75.

Definiția *reală* este obținută de Leibniz prin echivalarea planului logic cu cel ontologic, prin observația că orice predicație adevărată are un fundament în natura lucrurilor. Orice predicație adevărată nu spune altceva decât că predicatul *este în* subiect: *Praedicatum inest subjecto*. De unde și desemnarea acestei predicații ca fiind de tipul *inesse*.

Prin urmare, „natura unei substanțe individuale, adică a unei ființe complete, este de a avea o noțiune atât de desăvârșită încât să fie suficientă ca să cuprindă în ea și să permită deducerea din ea a tuturor predicatelor subiectului căreia această noțiune îi este atribuită”[257].

Noțiunea completă a unui individ este numită și *noțiune individuală* sau *hecceitate* (de la latinescul *haecceitas* – „acestitate” într-o traducere aproximativă – ceea ce face ca un lucru să fie el însuși și să se distingă de oricare altul[258]).

Asemănător este definit și *accidentul* – „o ființă a cărei noțiune nu cuprinde tot ce poate fi atribuit subiectului căruia i se atribuie această noțiune”[259]. Exemplele lui Leibniz pentru cele două tipuri de noțiuni (implicit și de ființe, deși doar substanța individuală posedă realitate în adevăratul sens al cuvântului) sunt „Alexandru cel Mare”, respectiv „rege”. Doar prima este o noțiune individuală, ea conținând în același timp fundamentul și temeiul predicatelor ce se pot spune, în mod adevărat, despre el: că este fiul lui Filip al II-lea, că îl are profesor pe Aristotel, că îi

[257] *Ibidem*, p. 76.
[258] Termenul, creat de Duns Scotus, este echivalat de Goclenius cu cel de *ipseitate* (*ipseitas*).
[259] *Ibidem*.

învinge pe Darius şi pe Porus etc. Acţiunile şi pasiunile aparţinând în mod propriu substanţelor individuale, noţiunea individuală a lui Alexandru cel Mare trebuie să conţină ca predicate tot cea ce acesta a făcut şi a suferit (deşi, cum vedea, nu este vorba de vreo interacţiune cauzală între substanţe – subiectul Alexandru cel Mare conţine în sine, de la bun început, toate cele ce pot fi spuse despre acesta în mod adevărat). În schimb, „rege" nu desemnează vreun subiect, iar aplicată subiectului Alexandru cel Mare (în calitatea acestuia de „rege al Macedoniei") nu permite deducerea celorlalte atribute ale acestuia, întrucât nu le cuprinde în sine.

Deoarece substanţa individuală se identifică cu sufletul persoanei respective, acesta din urmă, după modelul noţiunii individuale care cuprinde toate predicatele adevărate posibile, va trebui să conţină în sine urme a tot ceea ce i s-a întâmplat şi indicii pentru tot ceea ce i se va întâmpla acelei persoane. Fără îndoială că o cunoaştere imediată şi adecvată a unei noţiuni individuale nu aparţine decât lui Dumnezeu: „există din toate timpurile, în sufletul lui Alexandru, resturi din tot ce i s-a întâmplat, şi semne din tot ce i se va întâmpla, ba chiar urme din tot ce se petrece în Univers, deşi numai lui Dumnezeu îi este dat să le recunoască pe toate"[260].

Două aspecte sunt demne de a fi remarcate aici. Mai întâi, există tot atâtea perspective, moduri diferite de a reflecta Universul, câte substanţe individuale există: „orice substanţă este ca o lume întreagă şi ca o oglindă a lui Dumnezeu, sau a

[260] *Ibidem*.

întregului Univers, pe care fiecare substanţă o exprimă, în felul ei, cam în felul în care un acelaşi oraş este reprezentat în mod diferit, după poziţiile diferite ale celui care-l priveşte"[261]. Pentru Leibniz „a se reflecta pe sine", „a-l reflecta pe Dumnezeu" şi „a reflecta Universul întreg" sunt sinonime în calitatea lor de proprietăţi esenţiale ale substanţelor individuale.

Fiecare suflet reflectă sau exprimă întreaga lume – inclusiv pe întreaga scară temporală: trecut, prezent şi viitor – în fiecare moment al existenţei sale[262], ceea ce echivalează pentru Leibniz cu a spune că este „omniscient într-un mod confuz". Iar această omniscienţă este proprie fiecărui suflet, conform propriei sale *perspective*. Există o infinitate de substanţe, i.e. există o infinitate de perspective diferite, aspect intim legat de principiul leibnizian al *identităţii indiscernabiliilor*.

A reflecta lumea este deci totuna cu a reflecta esenţa divină. Fiecare substanţă este o expresie diferită, unică, a aceleiaşi esenţe. Pentru a înţelege aceasta Leibniz a oferit (ca în multe alte situaţii) o analogie matematică: putem exprima faptul că $6 = 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1$ în multe alte moduri: $6 = 3 + 3$, $= 3 \times 2$, $= 4 + 2$ etc.[263]

Într-o altă scriere de tinereţe, *Notationes generales*, Leibniz sublinia că „un lucru poate rămâne acelaşi, chiar dacă este modificat, dacă rezultă din propria sa natură că unul şi acelaşi lucru trebuie să aibă succesive stări diverse. Fără îndoială,

---

[261] *Ibidem*, p. 77.
[262] C. Mercer şi C. Sleigh, jr., „Metaphysics: The early period to the *Discourse on Metaphysics*", în N. Jolley (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, p. 92.
[263] *Apud* C. Mercer şi C. Sleigh, jr., *op. cit.*, p. 97.

se spune că sunt acelaşi cu cel de dinainte deoarece substanţa mea implică toate stările mele, trecute, prezent şi viitoare"[264]. Aceste remarci susţin (împotriva cartezienilor) teza esenţială din *Disertaţie* conform căreia natura corpului nu constă doar în *întindere*, i.e. în mărime, figură şi mişcare, ea trebuind să cuprindă ceva are legătură cu sufletele – ceea ce, arată Leibniz, este numit de regulă *formă substanţială*[265]. Cu alte cuvinte, după cum îi scrie Leibniz lui Arnauld, „întinderea este un atribut care nu poate forma o entitate completă: nici o acţiune sau schimbare nu poate fi dedusă din ea – ea exprimă doar o stare prezentă nu şi pe cele trecute şi viitoare, aşa cum trebuie să o facă conceptul unei substanţe"[266].

Un al doilea aspect ţine de caracterul limitat, finit al cunoaşterii omeneşti. Fără îndoială că noi nu posedăm cunoaşterea nici unei noţiuni individuale de o manieră completă, manieră care reprezintă apanajul divinităţii. Dar pentru noi este totuşi suficient de a distinge câteva din predicatele unei atare noţiuni, pentru a putea identifica fiinţa astfel desemnată, i. e. pentru a-i putea stabili identitatea şi de a o deosebi de celelalte substanţe individuale (cum ar fi, în cazul lui Alexandru cel Mare, faptul că l-a avut profesor pe Aristotel, că a fost rege al Macedoniei şi că l-a învins pe Darius – nici o altă substanţă individuală nu posedă aceste atribute concomitent; uneori chiar un singur predicat este suficient: faptul că a construit turnul din Paris, pentru Gustave Eiffel).

---

[264] Leibniz, „Notationes generales", *apud* C. Mercer şi C. Sleigh, jr., *op. cit.*, p. 112.

[265] *Disertaţie metafizică*, în Leibniz, *Opere filosofice*, I, p. 80.

[266] *Apud* C. Mercer şi C. Sleigh, jr., *op. cit.*, pp. 112-113.

Trebuie apoi notat că predicatul poate fi conținut în subiect fie în mod *actual* (manifest), fie în mod *virtual*. Faptul că Alexandru cel Mare l-a învins pe Darius era conținut doar virtual în noțiunea sa individuală la momentul când el era elevul lui Aristotel etc. Doar Dumnezeu posedă, consideră Leibniz, cunoașterea *a priori* a tuturor predicatelor care intră în componența unui subiect, prin însuși faptul că el este creatorul substanței individuale pe care o desemnează aceasta.

Revenim la faptul că două substanțe nu se aseamănă niciodată în întregime, ceea ce a fost numit de Leibniz *identitatea indiscernabilelor*. El generalizează aici argumentația tomistă desfășurată doar cu privire la îngeri. Thoma d'Aquino se interogase asupra modului cum por fi deosebiți („identificați") îngerii, având în vedere că ei sunt substanțe nemateriale, i.e. forme (spirite) pure, spre deosebire de oameni care sunt un *compositum* de materie și formă. Concluzia lui Thoma fusese că îngerii nu se deosebesc între ei *solo numero*, ca indivizii unei aceleiași specii, ci constituie fiecare în parte o *infima species*, o specie infimă sau primară. Ceea ce, conform concepției lui Leibniz, este valabil pentru orice substanță individuală. Prin urmare, fiecare substanță se afirmă separată de oricare alta, oricât de vecină, prin caractere *intrinseci*[267].

Apoi, aceste substanțe individuale coexistă într-o armonie prestabilită. *Doctrina armoniei prestabilite* presupune *trei puncte principale*, iar aceasta independent de modul în care o interpretăm[268]: i) fiecare stare a unei substanțe individuale (finite)

---

[267] D. Bădărău, notele 45 și 46 la *Disertație metafizică*, în Leibniz, *Opere filosofice*, I, p. 128.

[268] C. Mercer și C. Sleigh, jr., *op. cit.*, p. 100.

este cauzată de ceva interior propriei sale naturi; ii) stările diferitelor substanţe îşi corespund perfect unele altora; iii) substanţele nu interacţionează cauzal (nici o stare a unei substanţe nu are drept cauză reală o stare a vreunei alte substanţe individuale).

Ultimul punct trebuie înţeles astfel: senzaţiile noastre urmează anumite legi sau reguli inculcate în noi de Dumnezeu; prin urmare, este una şi aceeaşi cauză care produce în noi ca şi în ceilalţi senzaţiile; acest din urmă fapt face ca între ele să existe o anumită *conformitate* sau coerenţă (şi nu acela că există corpuri exterioare care acţionează asupra noastră sau că noi acţionăm asupra lor). Această conformitate nu exclude însă, după cum am văzut, infinita diversitate a perspectivelor.

În rezumat, *principalele teze metafizice* care stau la baza concepţiei leibniziene asupra substanţelor individuale pot fi considerate, în perioada de tinereţe, următoarele: dacă S este o substanţă individuală atunci S rămâne în timp numeric identică; fiecare stare a lui S conţine urme ale stărilor anterioare şi semne ale stărilor ulterioare ale lui S (doctrina urmelor şi semnelor); pentru S este valabil principiul identităţii indiscernabilelor; fiecare stare a lui S, aparte de cea originară şi de cele cauzate printr-un miracol, este cauzată de stările precedente ale lui S (doctrina spontaneităţii); S nu poate fi generată şi nici distrusă; S exprimă întregul univers; S este indivizibilă; S posedă o adevărată unitate substanţială[269].

*

[269] *Ibidem*, pp. 110-111.

Leibniz va continua peste ani, în *Nou sistem privitor la natura și comunicarea substanțelor, precum și la uniunea care există între suflet și corp* (1695), să critice posibilitatea de a oferi legile naturii, precum şi o determinare a indivizilor în termenii metafizicii şi fizicii carteziene. Astfel, pentru stabilirea legilor naturii este necesară introducerea, alături de conceptul *masei întinse*, şi a celui de *forță* (în ciuda conotației ale „metafizice", cum se exprimă Leibniz). Pe de altă parte, „în simpla materie, adică în ceea ce este numai pasiv, nu este cu putință să găsim *principiile unei unități adevărate* [sau reale – n.n.], de vreme ce într-însa e numai colecție sau acumulare de părți, la infinit"[270].

Cu această ocazie se constată o schimbare majoră în „tactica filosofică" adoptată de Leibniz în abordarea conceptului cheie de *substanță*. El renunță la perspectiva logică (substanța era prezentată prin prisma teoriei „noțiunii complete", plecând de la conceptele de predicație şi de identitate[271]) pentru cea ontologică. Leibniz va reabilita în acest sens noțiunea aristotelică de *formă substanțială* (sau *entelehie primă*), dându-i conotația modernă de *forță primitivă* (originară). Aceasta nu trimite doar spre existența în act sau în potență (termeni „clasici" ai ontologiei), ci şi, în plus, spre o *activitate originală și ireductibilă*, cu alte cuvinte o activitate care asigură unitatea substanței prin însuşi faptul că a fost creată. Ea nu poate fi distrusă decât prin anihilație, deci nu depinde de celelalte ființe.

---

270 *Nou sistem...*, în Leibniz, *Opere filosofice*, I, p. 324.

271 D. Rutherford, „Metaphysics: The late period", în N. Jolley (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, p. 125.

Totodată unitatea ființei, în jurul căreia se centrează întreaga metafizică leibniziană, prezentată inițial pe baza principiului logic: „*in omne propositione vera praedicatum inest subjecto*" – „în toate propozițiile adevărate predicatul este inclus în subiect", va fi invocată în perioada de maturitate în baza unui principiu „pur" ontologic: „*ens et unum convertuntur*" – „ființă și unu sunt termeni reciproci"[272].

Forma substanțială, a cărei natură rezidă în forță, are drept principale trăsături „funcționale" *percepția* și *apetiția* (apetițiunea). Forța nu trebuie înțeleasă aici atât în sens fizic (deși dezvoltarea unei dinamici fizice este hotărâtoare pentru adoptarea acestei perspective asupra substanței de către Leibniz[273]), ci mai degrabă într-unul psihologic, în termenii unei analogii cu „forța sufletească", cu un principiu intern de activitate care asigură identitatea și unitatea persoanei. *Percepția* desemnează receptivitatea formei substanțiale de a reflecta varietatea lumii (multiplicitatea universului) în unitate, iar *apetiția* este tendința spontană de trecere de la o percepție confuză la una mai clară (în cel din urmă la una distinctă).

Faptul că substanța (forma substanțială) este *principiul explicativ* al tuturor lucrurilor este echivalent cu acela că „din ea decurg adevărurile primare, chiar cele privitoare la Dumnezeu și la spirite, și la natura corpurilor, precum și cele, parte cunoscute,

---

[272] C. Floru, nota 7, la *Nou sistem*..., în Leibniz, *Opere filosofice*, I, p. 336.

[273] El chiar notează că „noțiunea de *forță* sau de putere, ... pentru explicația căreia eu am destinat știința particulară a *dinamicii*, aduce cea mai mare lumină în înțelegerea adevăratei noțiuni a *substanței*" („Cu privire la reforma filosofiei prime și la noțiunea de substanță", în Leibniz, *Opere filosofice*, I, p. 314).

dar insuficient demonstrate, parte necunoscute până acum, dar care vor fi de cel mai mare folos în celelalte ştiinţe"[274].

Cu alte cuvinte, substanţa permite nu doar explicarea (mai adecvată) a celor cunoscute deja, dar se constituie într-un veritabil principiu de cercetare ulterioară, în sensul unui instrument ce conduce la noi descoperiri (concepţie prin care Leibniz rămâne fidel ideii logicii sale a descoperirii, propusă în tinereţe).

Fireşte substanţele constituie şi principii ontologice ale lumii, de vreme ce „doar punctele metafizice sau punctele de substanţă (constituite de forme sau suflete) sunt exacte şi reale, iar fără ele nu ar fi nimic real, întrucât fără adevăratele unităţi nu ar exista nici multiplicitate"[275]. Merită subliniat că aceasta înseamnă implicit şi respingerea viziunii sale anterioare (de factură clasic-aristotelică) conform căreia adevăratele unităţi (în sens substanţial) nu erau *formele* ca atare, ci *fiinţele* corporale, compuse dintr-un corp material şi o formă substanţială nematerială.

Cel mai important aspect nou în legătură cu substanţa este legată de desemnarea acesteia ca *entelehie* sau ca *principiu spontan de acţiune*: nu doar o simplă capacitate sau facultate de a acţiona, ci acel ceva ce acţionează de la sine cu condiţia ca nimic să nu îl împiedice să o facă[276].

Considerarea substanţei prin prisma acestui principiu de activitate îi permite lui Leibniz să înlocuiască *gândirea* din

[274] *Ibidem*, pp. 313-314.
[275] *Apud* D. Rutherford, „Metaphysics...", p. 129.
[276] D. Rutherford, „Metaphysics...", p. 127.

calitatea acesteia de esenţă a sufletului (cum procedase Descartes): „un gând este o activitate (acţiune) şi deoarece un gând urmează unui alt gând este necesar ca ceea ce persistă în această schimbare să fie adevărata esenţă a sufletului, deoarece acesta rămâne mereu acelaşi". Prin urmare, „esenţa substanţei constă în forţa primitivă de acţiune, sau în legea seriilor modificărilor sale"[277].

S-a argumentat că această noţiune de *lege a seriilor* este echivalentul în perioada matură a creaţiei leibniziene pentru cea de noţiune completă, utilizată anterior pentru determinarea substanţei, ea prezentând în plus avantajul de a nu modela natura substanţei, caracterizată fundamental prin activitatea sa, într-o manieră în mod esenţial *statică.* O noţiune completă oferă într-adevăr o prezentare a tuturor lucrurilor care pot fi predicate în mod adevărat despre unul şi acelaşi subiect, dar nu oferă şi *ordinea* sau *dependenţa cauzală* a acestor stări diferite ale substanţei respective[278]. Aceasta ar reflecta totodată şi rolul crescând pe care îl joacă de acum încolo pentru Leibniz studiile de dinamică în detrimentul celor de logică.

Revenind, trebuie remarcat că ceea ce conferă unitate unei substanţe nu este ceva de felul unui substrat inert sau având doar capacitatea (potenţială) de a acţiona, ci tocmai acest principiu care asigură identitatea substanţei de-a lungul seriei de transformări pe care ea le suferă. A acţiona înseamnă (şi) capacitatea de a absorbi toate stările posibile într-o unitate (veşnic, după cum vom vedea) identică cu sine. Unitatea pe care

---

[277] *Apud* D. Rutherford, „Metaphysics...", p. 165, nota 10.
[278] D. Rutherford, „Metaphysics...", p. 128.

Leibniz o înfăţişază aici nu este de tip static, ci o unitate a legii, care, precum în matematică, are capacitatea de a subsuma diferite valori (virtual, în număr infinit) unei singure expresii.

În mod corespunzător, prezentarea armoniei prestabilită va suferi şi ea modificări, adaptându-se noilor aspecte evidenţiate de metafizica leibniziană, astfel că acum ea va trebui să facă referire în mod incontumabil şi la *activitatea spontană* a substanţei, mai precis la „desăvârşita spontaneitate" a acesteia: „Dumnezeu a creat de la început sufletul sau oricare altă unitate reală aşa încât totul într-însul să se nască din propriul lui fond, printr-o desăvârşită spontaneitate în ceea ce-l priveşte, şi totuşi în conformitate desăvârşită cu lucrurile de afară"[279].

Evident, discuţia este legată aici şi de analiza *relaţiei* – comunicării, uniunii – dintre trup şi suflet. Leibniz neagă soluţia carteziană conform căreia între acestea ar exista o interacţiune cauzală reală; el nu este de acord nici cu soluţia ocazionalistă[280], care consideră că doar Dumnezeu este sursa oricărei interacţiuni cauzale în lume, considerând-o pe aceasta de tipul *Deus ex machina* – echivalentă cu substituirea cauzelor secundare de către o cauză generală, care nu spune nimic cu adevărat. De fapt,

---

[279] *Nou sistem...*, în Leibniz, *Opere filosofice*, I, p. 331.

[280] Pe scurt, Malebranche aprecia că nu există nici o legătură necesară şi reală între voinţa pe care noi o avem, de exemplu, de a mişca braţul şi mişcarea acestuia. Este adevărat că el se mişcă atunci când noi vrem şi că astfel suntem cauza naturală a mişcării braţului nostru. Dar cauzele naturale nu sunt nicidecum cauze veritabile, fiind doar cauze ocazionale care nu acţionează decât prin intermediul forţei şi eficacităţii voinţei lui Dumnezeu. Printre alte scrieri, Leibniz va consacra criticii ocazionalismului şi un mic dialog intitulat chiar *Examinarea principiilor lui Malebranche* (trad. rom. în Leibniz, *Opere filosofice*, I, pp. 468-486).

soluția leibniziană în această privință rezultă în urma unei aplicări particulare a tezei armoniei prestabilite, în conformitate totodată şi cu o altă constrângere ontologică generală conform căreia *nu există nici o interacțiune reală între substanțe*, fiecare dintre acestea constituind propriul suport (propria sursă) pentru toate stările sale.

*

Strict terminologic vorbind, diferența majoră dintre perioada de tinerețe şi cea de maturitate a creației leibniziene priveşte entitățile susceptibile de a respecta condițiile enunțate în parte anterior, *formele substanțiale*, respectiv *monadele*. În treacăt fie spus, s-a considerat că Leibniz a renunțat la termenul de formă substanțială în urma obiecțiilor aduse de contemporanii săi, care priveau critica făcută formelor substanțiale, îndeosebi de către Descartes, ca pe o „achiziție" definitivă a filosofilor „moderni". Formele substanțiale ar fi prezentat din această perspectivă o apropiere prea mare de teoriile filosofice tocmai abandonate.

După cum s-a observat, teoria monadelor, aşa cum este ea expusă în *Monadologie*, este consistentă în toate aspectele sale esențiale cu prezentarea făcută substanței în *Nou sistem*...[281], fapt care poate fi constatat cu uşurință şi prin compararea elementelor punctate anterior cu principalele trăsături ale monadelor care vor fi prezentate în continuare.

[281] D. Rutherford, „Metaphysics...", p. 132.

Plecând de la *Monadologie* – dar şi de la alte texte leibniziene care fac referire la acestea – monadele pot fi caracterizate ca posedând:

1) *simplicitate* – monadele nu au părți (toate celelalte lucruri nefiind decât agregate sau compoziții ale acestor substanțe simple). Acest aspect – decisiv, l-am putea numi, în ordine ontologică – este evidenţiat de altfel cu claritate de etimologia termenului adoptat. Revenind, deci monadele, printre altele, nu posedă atributul întinderii (care, evident, este divizibilă, decompozabilă în părți), nefiind spațiale. O scurtă observaţie: caracterizarea în acest context a monadelor ca „adevărați atomi ai naturii" (§ 3)[282] poate fi înşelătoare – Leibniz nu are însă în vedere vreo teorie atomistă clasică (fie ea a lui Democrit sau, în sec. al XVII-lea, cea a lui Pierre Gassendi), iar aceasta din cel puțin două motive: atomul, în sens tradițional (materialist), posedă întindere, iar între atomi există vid (Leibniz, ca şi Descartes anterior, dar din alte considerente, neagă existenţa vidului, el îmbrățişând principiul continuităţii, în conformitate cu care „realitatea este plină"[283], ea neprezentând hiatusuri); în plus, atomii mai pot fi şi de acelaşi fel, grupându-se în clase, lucru respins de Leibniz pe baza principiului identității indiscernabilelor. Ceea ce vizează Leibniz este însă *principiul* care stă la baza teoriei

[282] Marcăm între paranteze numărul paragrafului din *Monadologie* unde apare ideea sau citatul în cauză.

[283] „Cu privire la principiul continuităţii", în Leibniz, *Opere filozofice*, I, p. 57. La Descartes absența vidului rezulta ca urmare a identificării materiei cu substanța întinsă, cu alte cuvinte atributul ei esențial este întinderea.

atomiste: posibilitatea de a reduce întreaga realitate la aceştia. Din această perspectivă, cum s-a remarcat, teoria monadelor constituie fundamentul pentru o *metafizică reducţionistă* – realitatea constă doar în monade, toate celelalte entităţi („fiinţe") rezultând din acestea prin compunere[284].

2) *negenerabilitate* şi *indestructibilitate*: deoarece o monadă este simplă, ea nu poate rezulta (nu poate fi generată) prin compunere. Tot din acelaşi motiv ea nu poate fi distrusă, căci ceva distrus se descompune în părţi[285]. O monadă nu poate lua naştere decât prin *creaţie* şi nu poate pieri decât prin *anihilaţie* (divină) (§ 6).

3) *inalterabilitate* şi *incomunicabilitate externă* – o monadă nu poate fi influenţată de o alta; nici o monadă nu intră în interacţiune (cauzală) cu vreo altă monadă (prin urmare nici sufletul nu intră în interacţiune cu trupul) – „monadele nu au ferestre pe care să poată intra sau ieşi ceva" (§ 7). Prin urmare, nici o proprietate a unei monade nu poate fi privită ca un accident cauzat în acea monadă de o alta[286].

---

[284] D. Rutherford, „Metaphysics...", p. 132.

[285] Punctul 2) este prezentat de Leibniz ca o consecinţă a definirii monadei ca substanţă simplă (punctul 1)).

[286] În sens scolastic, pe urmele concepţiei aristotelice, percepţia era considerată un accident produs în suflet prin interacţiunea cu lucrul de cunoscut. Se încerca astfel prezervarea a două idei fundamentale, aparent greu de conciliat: neafectarea în chip esenţial a sufletului prin cunoaştere, dar coabitarea necesară (până la „confundare") a sufletului cu lucrurile de cunoscut pe un „palier" comun (în legătură cu acest ultim punct, iată observaţia lui Ortega y Gasset: pentru Aristotel, caracterul de similaritate dintre gândire şi realitate este *aproape* total „pentru că *ceea ce este important* într-un lucru (şi anume,

4) *auto-suficiență* (marcă a autonomiei) – tot ceea ce survine în existența unei monade (stările acesteia) este conținut în ea însăși și nu depinde de celelalte monade – în fiecare monadă există o „o suficiență care le face să fie izvorul acțiunilor interne ale lor" (§ 18).
5) ***un principiu intern de activitate***, care asigură unitatea diferitelor stări prin care orice monadă „trece", determinându-le pe acestea conform unei legi interne. Accentul este pus acum pe *activitate* – monadele nu au caracterul unui substrat inert pe care se „grefează" diferitele atribute. Avem de-a face aici cu ceva de genul *conatus*-ului spinozist, acel efort sau strădanie originară de a exista.
6) *continuitatea determinațiilor* în conformitate cu *principiul continuității* interpretat în registru temporal. Trebuie menționat că principiul continuității are la Leibniz o *triplă specificație*: *ontologică* – „toate ordinele ființelor naturale [oameni-animale-plante – n.n.] nu formează decât un singur lanț în care diferitele clase se leagă, ca tot atâtea inele, atât de strâns unele de altele, încât este cu neputință simțurilor și imaginației să fixeze cu precizie punctul unde începe sau unde încetează una dintre ele"[287]; *fizic-spațială*

esența sa) intră în gândire sau se (re)găsește în aceasta, ca (lucru) gândit, exact la fel cum este în afara sa. Este motivul pentru care Aristotel a putut să spună că «sufletul este, într-un anumit sens, toate lucrurile»", *L'évolution de la théorie déductive*, p. 24).

[287] Modelul rămâne unul *matematic*, căci Leibniz adaugă imediat că „regiunile de inflexiune și de răsturnare a direcției" trebuie „să fie echivoce și înzestrate cu caractere care pot fi raportate speciilor vecine" („Cu privire la principiul continuității", în Leibniz, *Opere filozofice*, I, p. 58).

– cum am văzut deja, nu există „spaţii vide" între substanţe, i.e. nu există vid, spaţiu „gol" între entităţi; *fizic-temporală*, care ne arată că prezentul conţine în sine urmele trecutului şi semnele viitorului[288].

7) *determinare calitativă (intrinsecă)*. Raţionamentul leibnizian este aici următorul: orice schimbare în lucruri (existenţa acesteia fiind de domeniul evidenţei, ea constatându-se empiric imediat) presupune diferenţa; toate lucrurile sunt compuse din monade, iar acestora orice diferenţă cantitativă le este recuzată din start (ele nefiind dotate cu întindere sau figură); prin urmare, monadele trebuie să difere calitativ, pentru a asigura posibilitatea schimbării în natură. În plus, trebuie amintit că monadele, nefiind situate în spaţiu şi în timp, nu pot fi distinse pe aceste baze extrinseci. Mai mult, poziţiile spaţială şi temporală (locul şi timpul) necesită pentru Leibniz o „fundamentare derivată din categoria calităţii"[289].

8) *unicitate*, neexistând (conform *principiului identităţii indiscernabilelor*) două monade identice – trebuie ca fiecare monadă „să fie diferită de oricare alta; căci în natură nu există niciodată două făpturi cu desăvârşire una ca cealaltă".

---

[288] Principul continuităţii apare ca un caz particular al *principiului raţiunii suficiente*, căci, imediat după remarcile anterioare, Leibniz adaugă că „dacă se neagă aceasta, atunci lumea va avea hiaturi, ceea ce răstoarnă principiul mare al raţiunii suficiente" (*ibidem*, p. 56).

[289] Vezi D. Rutherford, „Metaphysics...", p. 135. Într-o scisoare din 1702, Leibniz notează că „lucruri care diferă ca poziţie spaţială trebuie să exprime această poziţie spaţială a lor, i.e. mediul lor înconjurător, şi deci ele diferă nu doar din punct de vedere spaţial sau ca denominaţie extrinsecă" (*apud ibidem*, p. 168, nota 38).

9) *o perspectivă – unică – asupra întregului Univers*. Fiecare monadă exprimă întregul Univers, constituind ea însăşi un Univers (independent). Prin urmare, ea nu face altceva decât să îl exprime pe Dumnezeu, a cărui creaţie şi este (după cum s-a spus, fiecare monadă este „un mic Dumnezeu"). Prin urmare, „natura monadei fiind de a reprezenta", iar cum ele reprezintă, toate, întregul Univers, „nu în obiectul lor, ci în modalitatea cunoaşterii obiectului sunt monadele mărginite. Toate, în mod confuz, tind către infinit, către tot, dar sunt mărginite şi se deosebesc unele de altele prin gradele percepţiilor distincte" (§ 60).

10) *percepţie* şi *apetiţie* (ca expresii ale activităţii interne). *Percepţia* este definită ca fiind „starea trecătoare care îmbrăţişează şi reprezintă o multiplicitate în unitate, adică în substanţa simplă" (§ 14); percepţia nu trimite la ceva simplu[290], căci, în virtutea principiului continuităţii, în permanenţă o schimbare în natură „include" în .sens temporal, ceea ce o precede şi ceea ce îi urmează, iar spaţial cele cu care se învecinează. Fiecare monadă reflectă (doar aparent într-un sens absolut pasiv[291]) multiplicitatea naturii prin ceva intern sieşi. Această

---

[290] „Constatăm în noi înşine, prin experienţă, o multiplicitate în substanţa simplă, atunci când ne dăm seama de cea mai neînsemnată cugetare de care suntem conştienţi admite o varietate în obiectul ei" (§ 16).

[291] Dar ea însăşi, fiind „trecătoare", nu exprimă decât capacitatea activă de a reflecta întregul Univers. Ca pasivitate „pură", o percepţie nu ar putea fi justificată prin principiul raţiunii suficiente (şi nici nu ar putea justifica percepţia-starea ulterioară). Percepţia este, prin urmare, o *activitate*, nu o receptare pasivă (după cum se exprimă Leibniz, numai în percepţii şi în schimbările lor „pot consta *acţiunile interne* ale substanţelor simple", § 17).

reflectare sau exprimare a multiplicităţii nu este neapărat conştientă (şi de aceea trebuie deosebită de apercepţie – termen preluat ulterior şi de Kant) (evident, precizarea serveşte delimitării de Descartes care nu accepta – în limbaj leibnizian – ca monade decât sufletele (oamenilor), animalele nefiind decât un fel de automate mecanice). Se cuvine să evidenţiem şi o raţiune mai profundă a acestei poziţii (în principal, tot împotriva cartezienilor) care ţine tot de acceptarea amintitului principiu al continuităţii la nivelul sufletului – chiar şi într-un „leşin îndelungat" sufletul fiinţează, deşi el nu este „gândire" (conştientă de sine). Pe de altă parte, aici este vizat şi Locke, care îl criticase la rândul său pe Descartes, considerând însă somnul (sau leşinul) un *hiatus* în activitatea sufletului[292]. Leibniz consideră această concepţie chiar periculoasă din punctul de vedere al enunţării nemuririi sufletului. Din această perspectivă, Leibniz este privit ca fiind iniţiatorul „curentului" care face loc inconştientului în filosofie, în sensul în care îl justifică pe acesta *ontologic şi gnoseologic*, nu doar ca o alterare-anormalitate a gândirii. Sufletul omului fiinţează perceptiv în toate momentele existenţei sale, nu mai puţin în leşin sau în vis, decât în actele sale conştiente sau aperceptive, iar principiul contnuităţii îmi garantează prezenţa în vis (leşin etc.) chiar a unor „rudimente de gândire" (termenul ne aparţine),

[292] Referindu-se la Locke, Leibniz arată în *Nouveaux Essais* că „nu ştiu dacă va fi atât de uşor de armonizat acest autor cu noi şi cu cartezienii, atunci când susţine că sufletul nu gândeşte tot timpul şi îndeosebi că el nu are percepţii atunci când doarme fără a avea vise" (p. 14).

insesizabile la prima vedere. Astfel că, în această privință (dar şi în altele, cum ar fi problema ineismului), Leibniz se poate spune că adoptă o poziție de mijloc între „raționalismul" cartezian şi „empirismul" lui Locke[293].

Leibniz mai defineşte percepția ca fiind „reprezentarea variației externe în variația internă"[294]. Natura monadei este de a reprezenta (§ 60), cu alte cuvinte de a exprima întregul univers, iar „un lucru exprimă pe un altul ... atunci când există un raport constant şi regulat între ceea ce se poate spune despre unul şi despre celălalt"[295]. Monada nu exprimă universul în înțelesul unui proiect rațional (dacă lucrurile ar sta aşa doar sufletele raționale ar fi *stricto sensu* monade), ci prin însăşi natura lor de entități perceptive. Percepția este modalitatea fundamentală de expresie a monadelor. Din această perspectivă percepția este o specificație a expresiei[296]. Totodată ea exprimă acordul monadei cu întreaga realitate (i.e. cu toate celelalte monade), conform principiului armoniei prestabilite, ceea ce face ca însăşi legea de desfăşurare a percepțiilor să fie o expresie a acestei armonii în interiorul monadei. După cum notează Leibniz în *Nou sistem*...(§ 13), „Dumnezeu a creat de la început sufletul sau oricare unitate reală aşa încât totul într-însul să se nască din propriul lui fond, printr-o desăvârşită

[293] Ghilimelele îşi datorează prezența faptului că gânditorii în cauză nu se consideră ei înşişi, nu se auto-definesc ca „raționalişti" sau „empirişti", grilă hermeneutică tributară decisiv analizei kantiene din *Critica rațiunii pure*.
[294] *Apud* D. Rutherford, „Metaphysics...", p. 134.
[295] Leibniz către Arnauld, în *Opere filozofice*, I, p. 248.
[296] Vezi J. Beaufret, *Lecții de filosofie* I, pp. 222-223.

spontaneitate în ceea ce-l priveşte, şi totuşi în conformitate desăvârşită cu lucrurile de afară". Cu alte cuvinte, dacă la Descartes percepţia avea ca fundament conştiinţa ("Ce este ceva care gândeşte?" se întreabă el în *Meditaţii* şi răspunde apoi: "ceva care se îndoieşte, care înţelege, care afirmă, care neagă, care vrea, care nu vrea, care îşi imaginează, şi *care simte*"[297] – subl.ns.), la Leibniz ea îşi găseşte justificarea ultimă în armonia prestabilită şi nu în conştiinţă – „a percepe înseamnă a fi în armonie"[298].

Percepţiei i se adaugă *apetiţia*, i.e. „acţiunea principiului intern care produce schimbarea, adică trecerea de la o percepţie la alta" (§ 15). Ea este concepută prin analogie cu *conatus*-ul unui corp aflat în mişcare: „În timp ce mişcarea este exprimată prin urma unui corp în spaţiu într-un interval finit de timp, *conatus*-ul este exprimat prin tendinţa de moment a acelui corp de a se mişca într-o anumită direcţie. Prin urmare, apetiţia monadei nu trebuie gândită ca modificarea actuală ce apare într-o monadă, ci ca tendinţa unei percepţii date de a da naştere unei noi percepţii"[299]. Doar că o monadă, la un anumit moment, este caracterizabilă printr-o *infinitate* de astfel de apetiţii (tendinţe, înclinaţii), şi nu doar printr-una singură.

Acţiunea monadei se identifică cu trecerea la o percepţie mai distinctă, în vreme ce *pasiunea* semnifică trecerea acesteia la o percepţie mai confuză – „se atribuie

[297] *Meditaţii, ed. rom.*, p. 40.
[298] J. Beaufret, *op. cit.*, p. 223.
[299] D. Rutherford, „Metaphysics...", p. 138.

astfel monadei *acţiune*, în măsura în care are percepţii distincte, şi pasiune, în măsura în care are percepţii confuze" (§ 49) (asemănător, în esenţă, cu Spinoza, care considera activitatea ca revenind intelectului, iar pasivitatea – percepţiei senzoriale). Dar acţiunile şi pasiunile unei monade se găsesc în corelaţie cu cele ale celorlalte monade – iar cum monadele nu interacţionează între ele, aceasta se realizează prin intermediul armoniei prestabilite: „Dumnezeu, potrivind două substanţe simple, găseşte în fiecare temeiuri la care este obligat să acomodeze pe cealaltă, şi, prin urmare, ceea ce este activ în anumite privinţe este din alt punct de vedere pasiv: activ, în măsura în care ceea ce cunoaştem distinct într-însul serveşte ca temei în explicarea celor ce se petrec într-altul; şi pasiv, în măsura în care temeiul celor ce se petrec în el se găseşte în ceea ce cunoaştem distinct în altul" (§ 52). Se poate vorbi, prin urmare, de o *reciprocitate* între stările perceptive ale monadelor.

*

Pornind de la percepţie şi apetiţie Leibniz operează şi o *clasificare a monadelor*. Astfel, substanţele simple care nu au decât percepţie sunt numite – simplu – monade sau entelehii, în vreme ce acelea a căror percepţie este mai distinctă şi însoţită de memorie sunt considerate *suflete*. Sufletele, apoi, se diferenţiază în suflete ale animalelor şi sufletele ale oamenilor. Acestea din urmă sunt dotate, în plus faţă de memorie, şi cu raţiune, numindu-se de aceea *suflete raţionale* sau *spirite*.

În fond, Leibniz recuperează aici sub propria sa terminologie *clasificarea tradițională a sufletelor* (cu origini atât în filosofia greacă, cât şi în textul biblic[300]), după care există trei categorii de suflete: *vegetative*, *senzitive* şi *raționale*. Leibniz, în conformitate cu principiul continuității, va pune accentul în mod deosebit pe trecerea insesizabilă perceptiv între diferitele specii. După cum am mai amintit, pentru el „toate ordinele ființelor naturale nu formează decât un singur lanț în care diferitele clase se leagă, ca tot atâtea inele, atât de strâns unele de altele, încât este cu neputință simțurilor şi imaginației să fixeze precis punctul unde începe sau unde încetează una din ele"[301].

Sufletul omului – deşi identificabil prin excelența sa, sufletul rațional – în realitate trece în mod continuu prin stări care îl apropie şi de înțelegerea sa ca simplă monadă sau ca suflet animal. Astfel, consideră Leibniz, în timpul leşinului sau a unui somn greu sufletul nostru nu se deosebeşte în mod simțitor de o simplă monadă. Aceste stări sunt fireşte tranzitorii, dar Leibniz nu scapă prilejul de a se raporta încă o dată polemic față de Locke – oricare ar fi starea sa o monadă „nu ar putea subzista fără o afecțiune, care nu este altceva decât percepția sa" (§ 21). Trimiterea la Locke este clară, mai ales dacă invocăm şi un pasaj din *Nouveaux Essais*, în care, referindu-se la acesta, Leibniz notează că „nu ştiu dacă va fi atât de uşor de armonizat acest autor cu noi şi cu cartezienii, atunci când susține că sufletul nu

300 Vezi D. Bădărău, nota 9, p. 61 la „Cu privire la principiul continuității", în *Opere filozofice*, I.

301 „Cu privire la principiul continuității", în *Opere filozofice*, I, p. 58.

gândeşte tot timpul şi îndeosebi că el nu are percepții atunci când doarme fără a avea vise"[302].

Totodată, din perspectiva celor spuse anterior, Leibniz va fi considerat în secolul XX drept primul gânditor care face loc unei forme *sui generis* a inconştientului în filosofie, pe fundalul unei observări mult mai atente, mai comprehesive (cel puțin dacă îl raportăm la antecesorii săi) a psihicului uman, în bună măsură ca urmare a statutului priveligiat pe care îl ocupă monada-suflet în decriptarea activității, a mecanismului de funcționare a monadelor în genere.

Tot în conformitate cu *principiul continuității*, dar de data aceasta în accepția sa fizic-temporală, o percepție nu poate proveni decât dintr-altă percepție, oricât de confuză ar fi aceasta. Între stările monadelor nu pot exista hiatusuri. Ele – stările – exprimă în mod continuu activitatea monadei. Sufletul omului nu este alcătuit dintr-o „îngrămădire" de stări distincte, oricât de compact ar fi posibil să o concepem pe aceasta. El exprimă în toate momentele sale o unică lege de funcționare. Astfel, se constată că atunci când revenim din leşin luăm cunoştință de percepțiile noastre ca şi cum anterior acestora nu le-ar fi premers nimic. Dar tocmai acest *ca şi cum* este marca faptului că noi putem să comparăm starea noastră anterioară cu cea prezentă, că există în definitiv *ceva* ce poate fi comparat şi care rămâne sub o formă sau alta în noi.

Revenind la spirite şi la ceea ce le distinge de celelalte suflete – rațiunea sau actele reflexive. Acestea se bazează în raționamente pe *două mari principii*: cel al (non)*contradicției* şi

---

[302] *Ed. cit.*, p. 14.

cel al *rațiunii suficiente* (acesta din urmă numit și *principiul de rațiune* sau principiul *rațiunii determinante*).

În *Eseuri de teodicee* Leibniz va arăta că principiul rațiunii suficiente „ne spune că niciodată nu se întâmplă nimic fără să existe o cauză sau măcar o rațiune suficientă, deci ceva care să poată servi la a face dreptate a priori, anume de ce este ceva existent mai degrabă decât non-existent și de ce este așa și nu altfel”[303]. În *Monadologie* principiul menționat este definit ca fiind cel „în virtutea căruia considerăm că nici un fapt nu poate fi adevărat sau real, nici o propoziție veridică, fără să existe un temei, o rațiune suficientă pentru care lucrurile sunt așa și nu altfel, deși temeiurile acestea de cele mai multe ori nu ne pot fi cunoscute” (§ 32). Se observă imediat identificarea pe care Leibniz o operează între planul existenței (al lucrurilor, faptelor) și cel al logicului (al raționamentului în acest caz). Cauzei din natură care duce la apariția sau la modificarea unui lucru îi corespunde rațiunea sa din orizontul justificării logic-argumentative.

Adevărurile sunt și ele de două tipuri: cele *de rațiune* (de raționament) și cele *de fapt*. Adevărurile de rațiune sunt necesare și opusul lor este imposibil, iar cele de fapt sunt contingente și opusul lor este posibil.

Modalitățile specifice de abordare ale celor două tipuri de adevăruri sunt, pentru adevărurile de rațiune, *analiza*, respectiv, pentru cele de fapt, *înserierea deductivă* a temeiurilor. *Analiza* presupune descompunerea adevărului în idei din ce în ce mai simple, în ultimă instanță în cele mai simple idei (sau idei

---

[303] *Eseuri de teodicee* I, 44.

primitive), care sunt propoziții identice (opusul cărora conținând, cum e şi firesc, o contradicție manifestă).

Se observă cu acest prilej permanența factorului logic în gândirea leibniziană. Ne amintim că în scrierile sale „logice", de tinerețe, Leibniz preconiza atât reducerea, pe cale combinatorică, a tuturor noțiunilor complexe la noțiunile cele mai simple, care urmau să alcătuiască un fel de alfabet al gândirii (*characteristica universalis*), cât şi interpretarea adevărurilor matematice doar prin intermediul definițiilor şi al principiul identității.

O scurtă paranteză ne va permite să observăm că, în fond, la Leibniz va rămâne mereu o tensiune între o abordare de factură logico-statică şi o alta psiho-(fizico)-dinamică a realului. După cum am văzut, unii interpreți au încercat să explice trecerea de la definirea substanței individuale prin intermediul noțiunii individuale sau complete, la cea prin intermediul legii seriilor stărilor interne ale monadei ca o schimbare de atitudine în concepția lui Leibniz, ca pe o abandonare a predominanței logicului („de tinerețe") sub influența cercetărilor sale de fizică dinamică („de maturitate").

În măsura în care este vorba însă de o echivalare a ceea ce Leibniz numeşte forță primitivă a monadei cu entelehia – termen preluat din terminologia aristotelică din *De anima*, se poate constata că această trecere coincide, mult mai probabil cu o adâncire a gândirii leibniziene în temeiurile sale metafizice care privesc considerarea sufletului ca principiu activ.

De altfel, chiar Leibniz va nota, încă în *Disertația metafizică* din 1686, că „principiile generale ale naturii corporale şi ale mecanicii însăşi sunt mai degrabă metafizice decât geometrice", pentru a considera apoi că termenul de „forță" pe

care el îl foloseşte este de resortul *metafizicii*[304]. Şi tot el va numi monada *punct metafizic*, într-o stranie încercare eclectică de combinare a matematicului cu metafizica. Oricum, demersul leibnizian apare ca o tendinţă de *recuperare metafizică a realităţii externe*, reductibilă la Descartes la mărime, figură şi mişcare, ca încercare de a reintroduce calitatea acolo unde pentru cartezieni ar fi trebuit să domnească doar cantitatea.

Punând punct parantezei noastre, se poate constata, pe de altă parte, că adevărurile contingente sau de fapt sunt justificate prin alte adevăruri de acelaşi gen. Cauza eficientă, ca şi cea finală a unui fapt cuprinde în sine (şi stă drept rezultat pentru) o infinitate de temeiuri particulare care concură la explicaţia faptului respectiv: după cum se exprimă Leibniz, „o infinitate de figuri şi de mişcări, prezente şi trecute, intră în cauza eficientă a scrisului meu din acest moment; şi tot aşa, în cauza finală a lui intră o infmitate de mici înclinaţii şi dispoziţii, prezente şi trecute, ale sufletului meu" (§ 36).

Infinitatea factorilor care concură la explicaţia unui fapt ţine în mod fundamental de imensa varietate a corpurilor din natură şi de diviziunea corpurilor la infinit. O analiză completă a acestor adevăruri de fapt nu poate fi deci realizată de către raţiune. Totuşi, ceea ce se poate afirma, prin transcenderea şirului acestor detalieri de contingenţe, este raţiunea suficientă ultimă a tuturor seriilor de justificări, care este *Dumnezeu*. După cum s-a remarcat, Dumnezeu are aici o îndreptăţire logică, deductivă[305].

---

[304] *Nou sistem...*, în *Opere filosofice*, I, p. 324.
[305] Cf. Al. Surdu, *op. cit.*, p. 57.

BIBLIOGRAFIE UTILIZATĂ:

a) Literatură principală

Aristotel, *Categorii*, în Aristotel, *Organon*, I, trad. de M. Florian, Edit. Ştiinţifică, Bucureşti, 1957;

Aristotel, *Metafizica*, trad. de Şt. Bezdechi, Edit. IRI, Bucureşti, 1996;

Aristotel, *La Métaphysique*, 2 vol., trad. de J. Tricot, Vrin, Paris, 1962;

Aristotel, *Poetica*, trad. de D.M. Pippidi, Edit. Academiei R.P.R., Bucureşti, 1965;

Aristotel, *Physique*, 2 vol., trad. de H. Carteron, Les Belles Lettres, Paris, 1926;

Bacon, Francis, *Noul organon*, trad. de N. Petrescu şi M. Florian, Edit. Academiei R.P.R., Bucureşti, 1957;

Œuvres philosophiques de Bacon, ed. de M.N. Bouillet, Paris, L. Hachette, 1834, vol. I-III;

Bacon, Francis, *The New Organon*, ed. de L. Jardine şi M. Silverthorne, Cambridge University Press, 2000;

Descartes, René, *Discours de la Méthode*, texte et commentaire par É. Gilson, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1930;

Descartes, René, *Discurs despre metodă*, trad. de D. Roventa-Frumuşani şi Al. Boboc, Bucureşti, Edit. Academiei Române, 1990;

Descartes, René, *Meditații metafizice*, trad. de I. Papuc, Edit. Crater, București, 1997;

Descartes, René, *Pasiunile sufletului*, trad. de D. Răutu, note de Gh. Brătescu, Edit. Științifică și Enciclopedică, București, 1984;

Descartes, René, *Principiile filosofiei*, trad. de I. Deac, București, Edit. IRI, 2000;

Descartes, René, *Reguli utile și clare pentru îndrumarea minții*, trad. de C. Vilt, București, Edit. Științifică, 1964;

Œuvres de Descartes, ed. de Charles Adam și Paul Tannery, 11 vol., mai multe ediții: 1897-1913; 1957-58; reeditare Vrin, Paris, 1996 (prescurtat AT);

The Philosophical Writings of Descartes, J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, 3 vol., Cambridge University Press, Cambridge, vol. I (1985), vol. II (1984), vol. III (1991);

Hegel, G.W.F., *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II, trad. de D.D. Roșca, Edit. Academiei R.P.R., București, 1963;

Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, 2 vol., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995;

Kant, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, trad. de N. Bagdasar și E. Moisiuc, Edit. Științifică, București, 1969;

Leibniz, G.W., *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Flammarion, Paris, (f.a.);

Leibniz, G.W., *Logical Papers*, A Selection Translated and Edited, with an Introduction by G. H. R. Parkinson, Clarendon Press, Oxford, 1966;

Leibniz, G.W., *Philosophical Papers and Letters*, A Selection Translated and Edited, with an Introduction by Leroy E. Loemker, sec. ed., D. Reidel, Dordrecht, 1969;

Leibniz, G.W., *Opere filosofice I*, trad. de C. Floru, studiu introductiv de D. Bădărău, Edit. Ştiinţifică, Bucureşti, 1972;

Leibniz, G.W., *Monadologia*, trad. de C. Floru, Edit. Humanitas, Bucureşti, 1994;

Leibniz, G.W., *Scrieri filosofice*, Edit. All, Bucureşti, 2001;

Lucreţiu, *Poemul naturii*, trad. de D. Murăraşu, Edit. Minerva, Bucureşti, 1981 (« Biblioteca pentru toţi » 1071);

Montaigne, Michel de, *Eseuri*, 2 vol., trad. de M. Seulescu, Edit. Ştiinţifică, Bucureşti, 1971;

Newton, Isaac, *Principiile matematice ale filosofiei naturale*, trad. de V. Marian, Edit. Academiei R.P.R., Bucureşti, 1956;

Spinoza, Baruch, *Éthique*, Introduction, traduction, notes et commentaires, index de Robert Misrahi, P.U.F., Paris, 1990;

Spinoza, Baruch, *Traité de la réforme de l'entendement*, établissement du texte, traduction, introduction et commentaires par Bernard Rousset, Vrin, Paris, 1992;

Spinoza, Baruch, *Etica*, trad. de Al. Posescu, Edit. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981;

Spinoza, Baruch, *Tratatul despre îndreptarea intelectului*, trad. de Al. Posescu, Edit. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979;

Thoma de Aquino, *Summa theologiae. Despre Dumnezeu*, trad. de Gh. Sterpu şi P. Găleşanu, Edit. Ştiinţifică, 1997;

b) Lucrări de exegeză

Barnes, Jonathan, *Aristotel*, Edit. Humanitas, Bucureşti, 1996;
Beaufret, Jean, *Lecţii de filosofie. De la Platon la Heidegger*, vol. I, Edit. Amarcord, Timişoara, 1999;
Blanché, Robert, *La méthode expérimentale et la philosophie de la physique*, Armand Colin, Paris, 1969;
Bowen, Catherine Drinker, *Francis Bacon. The Temper of a Man*, Little, Brown and Company, Boston / Toronto, 1963;
Bréhier, Emile, *Histoire de la philosophie*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1929, Tome II;
Brunschvicg, Léon, *Spinoza et ses contemporains*, Félix Alcan, Paris, 1923;
Brunschvicg, Léon, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Pocket, 1995;
Brunschvicg, Léon, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Librairie scientifique et technique A. Blanchard, Paris, 1972;
Buchdahl, Gerd, *Metaphysics and Philosophy of Science. The Classical Origins Descartes to Kant*, Basil Blackwell, Oxford, 1969;
Cottingham, John, *Raţionaliştii: Descartes, Spinoza, Leibniz*, Edit. Humanitas, Bucureşti, 1998;
Cottingham, John (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992;

Cournot, A., *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, nouv. éd., Librairie Hachette, Paris, 1912;

Couturat, Louis, *La logique de Leibniz*, Félix Alcan, Paris, 1901 (reimprimare anastatică: Georg Olms, Hildesheim, 1961);

Cresson, André, *Les courants de la pensée philosophique française*, tome I, Librairie Armand Colin, Paris, 1927;

Flew, Antony, *Dicţionar de filozofie şi logică*, Edit. Humanitas, Bucureşti, 1996;

Funkenstein, Amos, *Teologie şi imaginaţie ştiinţifică din Evul Mediu până în secolul al XVII-lea*, Edit. Humanitas, Bucureşti, 1998;

Garrett, Don (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996;

Gilbert, Neal W., *Renaissance Concepts of Method*, Columbia University Press, 1960;

Gilson, Étienne, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 1948;

Green, A. Wigfall, *Sir Francis Bacon*, Twayne Publishers, Inc., New York, 1966;

Hampshire, Stuart, *Spinoza*, Penguin Books, London, 1951;

Heidegger, Martin, „Sistemul filosofic şi constituirea lui în epoca modernă", trad. de G. Liiceanu, în F.W.J. Schelling, *Filosofia artei*, Edit. Meridiane, Bucureşti, 1992;

Jaspers, Karl, *Introduction à la philosophie*, Librairie Plon, Paris, 1965;

Jolley, Nicholas (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995;

Kneale, William şi Kneale, Martha, *Dezvoltarea logicii*, vol. I, Edit. Dacia, Cluj-Napoca, 1974;

Kusukawa, Sachiko, „Bacon's classification of knowledge", în *The Cambridge Companion to Bacon*, pp. 47-74;

Lalande, Antoine, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 2 vol., Librairie Félix Alcan, Paris, 1928;

Laporte, Jean, *Le rationalisme de Descartes*, P.U.F., Paris, 1950 (reeditare: 1988);

Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La deuxième partie: la réalité mentale*, P.U.F., Paris, 1997;

Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie: la nature des choses*, P.U.F., Paris, 1998;

Malherbe, Michel, „Bacon's method of science", în *The Cambridge Companion to Bacon*, pp. 75-98;

Marion, Jean-Luc, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, Paris, 1975;

Marion, Jean-Luc, *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, P.U.F., Paris, 1991;

Mercer, Christia, şi Sleigh, jr., R.C., „Metaphysics: The early period to the *Discourse on Metaphysics*", în N. Jolley (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, pp. 67-123;

Ortega y Gasset, José, *L'évolution de la théorie déductive. L'idée de principe chez Leibniz*, Gallimard, Paris, 1970;

Peltonen, Markku (ed.), *The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge University Press, 1996;

Pérez-Ramos, Antonio, „Bacon's forms and the maker's knowledge tradition", în M. Peltonen (ed.), *The Cambridge Companion to Bacon*, pp. 99-120;

Priest, Stephen, *Theories of Mind*, Penguin Books, London, 1991;
Rees, Graham, „Bacon's speculative philosophy", în M. Peltonen (ed.), *The Cambridge Companion to Bacon*, pp. 121-145;
Rémusat, Charles de, *Bacon. Sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusqu'à nos jours*, troisième édition, Librairie Académique, Paris, 1877;
Rescher, Nicholas, *G. W. Leibniz's Monadology: An Edition for Students*, Routledge, London, 1991;
Rossi, Paolo, *Clavis universalis. Arts de la mémoire, logique combinatoire et langue universelle de Lulle à Leibniz*, trad. de Patrick Vighetti, Jérôme Millon, Grenoble, 1993;
Rossi, Paolo, „Bacon's idea of science", în M. Peltonen (ed.), *The Cambridge Companion to Bacon*, pp. 25-46;
Russ, Jacqueline, *Aventura gândirii europene. O istorie a ideilor occidentale*, Institutul european, Iaşi, 2002;
Rutherford, Donald, *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995;
Rutherford, Donald, „Metaphysics: The late period", în N. Jolley (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, pp. 124-175;
Scruton, Roger, *Spinoza*, Edit. Humanitas, Bucureşti, 1996;
Surdu, Alexandru, *Filosofie modernă – orientări fundamentale*, Edit. Paideia, Bucureşti, 2002;
Vizureanu, Viorel, „Le système philosophique à l'aube de la modernité – le cas Descartes", în M. Pop, S. Totu, V. Vizureanu (ed.), *Les actes du colloque „Systèmes, Images, Langages"*, Edit. Universităţii din Bucureşti, 2008, pp. 243-256;

Vlăduțescu, Gheorghe, *O istorie a ideilor filosofice*, Edit. Științifică, București, 1990;

Wahl, Jean, *Tableau de la philosophie française*, Fontaine, Paris, 1946;

Weber, Max, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, Edit. Humanitas, București, 1993;

Wilson, Catherine, *Leibniz's Metaphysics: A Historical and Comparative Study*, Princeton University Press, Princeton, 1989;

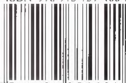
Wilson, Margaret D., „Spinoza's theory of knowledge", în Don Garrett (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, pp. 89-141;

Windelband, Wilhelm, *A History of Philosophy*, vol. II: *Renaissance, Enlightenment, and Modern*, Harper & Row, Publishers, New York, 1958.

Tiparul s-a executat sub cda 1997 /2008
la Tipografia Editurii Universității din București

Volumul întâi din *Proiecte filosofice ale Modernității* se dorește a fi o abordare sintetică, fără volute inutile sau pretențioase, a principalelor idei filosofice novatoare ce pot fi identificate în operele unor gânditori reprezentativi pentru debutul acestei perioade mult discutate din istoria culturii europene. După surprinderea ambiguităților și ezitărilor programului filosofic cu certe trăsături renascentiste al lui Francis Bacon, ne vom îndrepta atenția asupra coordonatelor esențiale pe care se înscrie – și prin care se configurează ca sursă viguroasă a ideaticii Timpurilor Noi – gândirea exponenților cei mai semnificativi pentru ceea ce ulterior s-a numit raționalism modern: Descartes, Spinoza și Leibniz.

ISBN 978-973-737-466-0





editura universității din bucurești